المكتبة الفلسفية

فريدريك هيجل

الأعمال الكاملة

محاضرات فلسفة الدين

الحلقة الرابعة

ديانة الطبيعة وديانة الحرية

ترجمة

مجاهد عبد المنعم مجاهد

مكتبة
دار الكلمة
LOGOS

علي مولا

ديانة الطبيعة وديانة الحرية

ترجمة

محاهد عبد المنعم مجاهد

مكتبة
دار الكلمة
LOGOS

القاهرة - مصر
4 شارع حجاج من فريد الأطرش- عين شمس الشرقية
ت / 4914276
www.elkalema.com
Info@elkalema.com
رقم الإيداع :19287 / 2002
ISBN :977- 6010 - 65 - 2

المحتويات

مواصلة تقسيم الوعي داخل ذاته................................ ٧

ديانة التخيل او الشطح الخيالي.................................. ٩

تصور هذه الديانة.. ١١

الفكر العامة للمحتوى الموضوعى لهذه المرحلة............ ٢٣

العبادة.. ٤٣

الديانة وجودا دخل ذاته... ٦٣

الديانة الطبيعة تتحول الى ديانة الحرية...................... ٨٣

ديانة الخير او النور... ٩١

الديانة السورية أو ديانة الألم.................................... ١٠٧

ديانة الأسرار.. ١١٣

المصطلحات : عربي - إنجليزي ١٥١

المصطلحات : إنجليزي - عربي................................ ١٦٠

مواصلة تقسيم الوعي
داخل ذاته

(٣)

ديانة التخيل أو الشطح الخيالي

(أ)

تصور هذه الديانة

إن تأتي الأشكال الرئسية (لوحدة الوجود) عندما ظهرت وحدة الوجود هذه فيما بعد بالفعل كديانة لايزال داخل مجال المبدأ نفسه هذا ألا هو مبدأ (القوة) الجوهرية (الواحدة)، حتى أن كل ما نراه من حولنا، بل وحتى حرية الانسان ذاتها ليس له وليس لها إلا مجرد طابع عرضى سلبى. لقد رأينا (القوة) الجوهرية - فى أول أشكال لها - تتأتى كى تُعرف على أنها تمثّل تكثّر التحديدات الماهوية، والمجال الكلى لهذة التحديدات، وليس فى روحيتها الذاتية الخاصة. والآن، فإن تساؤلا ينشا فى التو: كيف تتحدد هذه (القوة) ذاتها، وماهو محتواها؟ إن الوعي الذاتى فى الدين لايمكن أن يقتصر على فكرة أن القوة لا تعرف إلا على أنها تجمع التحديدات التى (توجد) فحسب؛ شأنها فى هذا شأن الفهم التفكيري المجرد. وبهذه الطريقة فإن (القوة) لم تعرف بعد على أنها حقيقية، على أنها وحدة قائمة مستقلة؛ وليس كمبدأ بعد. والآن فإن الشكل المقابل لهذه التحديد هو أن نتناول ثانية التحددية المتكشفة للوجود فى وحده التحدد الذاتى الباطنى. وهذا التركيز للتحدد الذاتى يحتوى على بداية (الروحية).

١ - إن (الكلى) وهو يحدد ذاته الخاصة وليس باعتباره كثرة من القوعد؛ هو (الفكر)، وهو يوجد على أنه (الفكر) وفى أفكارنا وحدها نجد ان الطبيعة؛ أى القوة الحاكمة التى تبرز كل شئ؛ توجد على أنها (الكلى)، على أنها هذه (الماهية الواحدة)؛ على أنها هذه (القوة الواحدة) التى توجد لذاتها. وما لدينا امامنا فى (الطبيعة) هو هذا (الكلى) وليس (ككلي) جزئي. وفى داخل تفكيرنا تتأتى حقيقة (الطبيعة) وهي تبرز بمقتضاها على أنها (الفكرة العادية)؛ أو - على نحو أكثر تجريداً - على انها شئ له طابع كلى. وعلى أى حال فأن (الكلية)هى فى طبيعتها الخالصة (الفكر)، وهى باعتبارها تحدداً ذاتياً مصدر كل تحدد. ولكن فى المرحلة التى وصلنا إليها الآن؛ وحيث يبدو (الكلى) لأول مرة على أنه فاعل يقوم بالتحدد؛ على أنه (مبدأ)، فإنه ليس بعد (الروح) ولكنه (الكلية) التجريرية بصفة عامة. و(الكلى) يُعرف بهذه الطريقة على أنه (الفكر) وهو يبقى علىهذا النحو مُغْلَقاً عليه داخل ذاته. إنه مصدر القوة كلها، لكنه لا يتخارج أو يجعل نفسه متجلياً على هذه النحو.

٢ - والآن، إلى (الروح) ينتمي التباين والتطور والكاملان للاختلاف. وعن نسقٍ هذا التطور الكامل، نجد التكشف الجزئي الذيٍ باعتبارٍه تجليا او ظهوراً هو (الطبيعة) والعالم الروحي يشكلان جزءاً ضمنياً. وعلى أي حال لما كان (المبدأ) الذى يتأتى في المرحلة الراهنة لم يشتط بعد بحيث يسمح لهذا التكشف أن يتخذ له مكاناً داخل ذلك المبدأ نفسه، بل هو بالأحرى يتمسك بالتركيز التبريرى البسيط فحسب، فإن التكشف، امتلاء (الفكرة العامة) الفعلية توجد خارج (المبدأ)، وبالتالي فإن التباين والتكشف يجرى التخلي عنهما أكثر أشكال التخلي خارجية وأوسعها. وإن تخصص (الكلي) يجلي ذاته في تعدد القوى المستقلة.

٣ - هذا التعدد، هذا التنازل الوحشي - مرة أخرى - يرتد إلى الوحدة الأصلية. وهذا الارتداد، هذا التركيز على الفكر، من شأنه أن يكمل لحظة الروحية طالما أن (الفكرة العادية) معنية بالأمر، إذا كان التفكير الكلي الأصلي يستقر داخل نفسه الذاتية على التباين واذا ما عُرف من الناحية الماهوية على أنه فعل الارتداد هذا. وعلى أي حال فعلي أساس التفكير التجريدى فان الارتداد نفسه يظل سيرورة خالية من (الروح). ولايوجد شئ مطلوب هنا طالما أن لحظات (الفكر العامة) (للروح) مهتمة بهذا، إن (الفكرة العامة) للعقلانية ماثلة في هذا التقدم. ومع هذا فان تلك اللحظات لا تشكل (الروح)، إن التكشف لا يمنح ذاته الشكل الكامل (للروح)، لأن التحددات تظل مجرد تحددات كلية كل ماهنالك هو مجرد العودة المستمرة (للكلية) التى هى فاعلية ذاتية، ولكنها تتمسك بتجريد التحدد الذاتى. وهكذا لدنيا (الواحد) التجريدى وتوحش التخيل المبالغ فيه، ومن الحق يجري تعرفه بدوره على أنّه باقٍ في الهوية مع ما هو أولي ولكنه لا يتسع إلى الوحدة العينية (لما هو روحى). إن وحدة العالم العقلي تصل إلى حالة الوجود المستقل الجزئى، وهذا الوجود المستقل الجزئي - على أى حال - يصبح حراً حرية مطلقة، لكنه يظل قابعاً داخل (الجوهر) الكلي.

ولكن وحسب بسبب أن التكشف لا يعود بعد بطريقة حقيقية إلى (الفحوى) فإنه لا يرتد بعد إلى (الفحوى) بفعله الباطنى الخاص، إنه لا يزال يتمسك بمباشريته بالرغم من ذلك الارتداد، إنّه لا يزال ينتمي إلى

الديانة الطبيعية، ولهذا فان اللحظات تتساقط وهى تتبدد وتظل مستقلة ومنفصلة نسبياً الواحدة مع الآخرى. وهذه هى لعنة الطبيعة. وسوف نجد في كل موضع نغمات تتمشيٍ مع (الفحوى)، تتمشى مع (الحق) والذي يصبح - مع هذا - أكثر باعثاً على الرعب في النغم ككل لأن النغمات تواصل التمسك بطابع الانفصال او الاستبعاد المبتادل، ولأن اللحظات وهى مستقلة وموضوعية في تجزئيتها يجري النظر إليها من الناحية النظرية.

والمسألة الأبعد التى تعرض نفسها هى: ما هى الآشكال ماهىالصور التى يظهر فيها هذا الاستقلال؟ إننا موجودون بالفعل فى مثل هذا العالم، إن الوعي يجد نفسه فى عالم موجود، له طابعٍ استبعادى بالتبادل - فى عالم الإحساس ومن ثم علينا أن نتناول عالماً له تكشف متعدد الألوان. فإذا أخذنا هذا ككل فليس أمامنا إلا مجرد (هذه)، هذه الأشياء الجزئية. إنه التحدد الرئيسي هنا. ونحن نسمي "هذه" (الأشياء)، وهذه التسمية هى الطابع الأكثر دقة الذى نعزوه إلى (ما هو موضوعى) والذى به نميزه عن (الروح). وبطريقة مماثلة علينا فىالحياة الباطنية أن نتناول القوى المتكشفة، الفروق والتجارب الروحية التى يعزلها الفهم بطريقة مماثلة، وعلى سبيل المثال، على أنها هذا التضمين، تلك العاطفة، قوة الذاكرة هذه، قوة الحكم تلك الخ. ولدينا- أيضا- في التفكير تحديدات كل منها يوجد لذاته مثل الايجابى، السلبى، الوجود، اللاوجود، وهذا بالنسبة لوعينا يتناول الأشياء في جانبها الحسى، وهى في فهمنا مستقلة. وبهذه الطريقة لدينا رؤية أو نظريةٍ عن الكون ذات طابع نثرى لأن الاستقلال له شكل ماهية شئ، شكل قوَيًّ، ملكات للعقل إلخ، وبالتالى فإن شكلها تجريدي. إن التفكير ليس (العقلي) هنا، بل (الفهم) وهو ماثل في ذلك الشكل. ولكن عندما ننظر إلى العالم هكذا، فإن ما لدينا هو تأمل الفهم، والذى يظهر فيما بعد بكثير، والذى لا يستطيع أن يوجد بعد هنا. وإلى أن يتداخل النثر، يتداخل التفكير في كل العلاقات يتخذ الإنسان في كل موضع موقف المرء الذي يفكر على نحو تجريدى ويتحدث بالفعل عن الأشياء الخارجية. إن التفكير موضع التساؤل هنا هو - بالعكس - هذا (الجوهر) وحسب، إنه مجرد هذا الاحتواء الذاتى أو أنه يكون فيٍ مستقره مع نفسه، إنه لم يدخل بعد في التجربة، إنه ليس تفكيراً تطبيقياً، ولم يتغلغل بعد في الإنسان

برمته. وإن (القوى) الخاصة التى هى من جهة موضوعات مثل الشمس، الجبال، الأنهار أو على نحو آخر هى أفكار أكثر تجريداً مثل التنظيم، التآكل، التغيير، افتراض الشكل وما شاكل ذلك، وهى لم يجر تناولها بعد في (الروح)، إنها لم تطرح بعد كمثال، ومع هذا فهي في الوقت نفسه - أيضاً - لم تتمايز عقلياً بعد عن طريق الفهم عن (الروح)، وأن (الوجود) المحض لايزال متمركزاً في تلك الحالة غير المتطورة (للجوهر) الذى لم يصبح بعد (جوهراً) روحياً.

والآن إننا لا نكتفي بأن نقول إن الأشياء (موجودة)، ولكننا نضيف في المقام الثاني أنها تنتصب في علاقة متكشفة كل شئ بالآخر. إن للأشياء علاقة عِليَّة، إن كل شئ معتمد على الشئ الآخر: وهذه اللحظة الثانية لفعل الفهم لا يمكن أن يمثل هنا. إنه الفهم فحسب باعتباره هوية ذاتية محض أو كسيرورة ذاتية التكوين هو الذى يتصور الموضوعات في ظل هذه المقولات. "لما كان الشئ يوجد لهذا فان الآخر يوجد" على هذا النحو تكون طريقة تفكير الفهم، ودون الارتداد، فإنه يحمل هذه السلسلة من الارتباط على نحو مستمر إلى لا تناهي الشئ أوالمزيف ومن ثم فإن الاستقلال الذى نتحدث عنه ليس له هذا الشكل. إن شكل الاستقلال الماثل هنا ليس سوى الشكل الذى هو شكل الوعي الذاتي العيني ذاته، وهذه الحالة الأولى هي لهذه الحالة الإنسانية اوالحيوانية. في هذه المرحلة يوجد الامتلاء، إن العيني يتأتى في الظهور على أنه موجود، على أنه شئ يجرى إدراكه بالفعل ولم يعد يجرى إدراكه باعتباره (قوة). وفى هذه الحالة الأخيرة فإن (العيني) مطروح على أنه مجرد سلبى، على أنه خضوع (للقوة)، إنه العنصر العملي الوحيد الذى هو موضوعي في (القوة) وليس النظري. وهنا - بالعكس- يتم ترك العنصر النظرى حراً.

إن (للروح) باعتبارها نظريا لها جانب مزدوج. إنها تربط نفسها على نحو ما هى في داخل ذاتها بذاتها وهى تربط ذاتها (بالأشياء) وهى (الأشياء) التى يكون لها استقلال كلي . وهكذا فإن الاشياء في ذاتها بالنسبه للروح تنبثق إلى شكل متنوع خارجي مباشر من جهة، وإلى ماهياتها الموجودة باستقلال من جهة أخرى ولما كان هذا ليس بعد

(شيئا) ولا يمثل في الواقع مقولات (الفهم) وليس استقلالاً تجريدياً من خلال الفكر، فإنه هو الاستقلال الحر للتصوير العادى. وهذه هى الفكرة المتصورة عن الإنسان أو على الأقل عما له حياة والذى بالتالي يمكن أن يسمى- بصفه عامة - (موضوعية التخيل). ولكي يمكن تصور الشمس، السماء، شجرة على أنها موجودة، على أن لها كياناً ذاتياً، كل الضروري المطلوب بالنسبة لنا هو أن تكون هناك صورة حسية لها، ولا ينضاف إليها شئ مما يبدو متنافراً حتى يمكن أن تُعْرضَ لنا على أنها ذات كيان ذاتي أو أنها مستقلة. لكن المظْهر أو الشكل الخارجى هو خداع. إن الصورة عندما تُعْرضَ لنا على أنها مستقلة، على أن لها (وجوداً)، وعندما تُعَدُّ من جانبناعلى هذا النحو فإنه ليس لها إلا مجرد طابع (الوجود)، طابع القوة، طابع عِلِّيَّة، طابع شكل للنشاط، طابع نَفْس، وفي هذه المقولات فإنه طالما أن الاستقلال لم يتقدم بعد إلى نثر (الفهم) الذى تكون مقولة القوة أو العلة بالنسبة له الصفة المميزة للموضوعية بصفة عامة، فان الاستيعاب والتعبيرعن ذلك الاستقلال هو هذا الشعور، الذى يجعل فكرة الطبيعة الإنسانية والمظهر تشكلان الأساس المدعّم و(ماهية) العالم الخارجى، وربما حتى يكون الشكل الحيوانى أو الشكل الإنسانى في مركب مع الشكل الحيوانى. إن هذا الشعور هو الواقع - العنصر العقلاني في التخيل،لأن هذا العنصر العقلانى يجب التمسك به بالرغم من أن الوعي - كما سبقت الإشارة إليه - لم يتقدم بعد إلى المقولة، ومن ثم فإن عنصر الاستقلال يجب استخلاصه من العالم الذى حولنا، وفي الحقيقة، في تعارض مباشر مع ما ليس مستقلاً، مع ما يجري تصوره على أنه خارجي. وهنا نجد أن الوجود الحيواني والإنساني وحده هو شكل وحالة وطبيعة ما هو حر بين الأشياء. إن الشمس، البحر، الشجرة وما إلى ذلك هى كأمر واقع بدون استقلال بالمقارنة مع ما يحيا وما هو حر، وهذه الأشكال للاستقلال التى في هذا العنصر للوجود المستقل تشكل دعامات المقولة لأى محتوى على الإطلاق. وهكذا نجد أن نفساً ذاتية تُعطى (للمادة) والتى مع هذا ليست مقولة، ولكنها (الروحية)العينية والحياة.

والنتيجة المباشرة هى أنه بمجرد أن يكون للأشياء بصفة عامة والتحديدات - الفكرية الكلية هذا الاستقلال الحر وتكون لها علاقة

الأشياء في العالم والتى هى عمل الفهم فإنها تنحل، إنها مقولات علاقات الضرورة أو تبعية الأشياء: الشئ الواحد للآخر حسب كيفها، حسب طابعها المحدد الماهوى، وهو ما يشكل هذه العلاقة، وعلى أي حال كل هذه المقولات غائبة ومن ثم فإن الطبيعة بدون وجود شئ يدعمها أو يعطيها ثباتاً ترتد على أعقابها وتقع تحت رحمة التخيل. قد يوجد أي نوع من الخيال غير المنتظم، أي نوع من الحدوث العرضي أو النتيجة الناجمة بالصدفة. والحركة المرتبطة بأي حال للأشياء ليست مرتبطة وليست محدودة بأى شئ مهما يكن، وأن الروعة الكلية للطبيعة والتخيل تتاح كوسيلة لتزيين المحتوى، وإن النزعة الهوائية للتخيل لها مجال غير مفيد بشكل مطلق ويمكن أن تتبع أي اتجاه مهما يكن مما ترغب فيه.

والعاطفة في حالتها الطبيعية غير المقدرة ليس لها إلا اهتمامات قليلة وإن ما تهتم به تتقيه بينما من جهة أخرى لاتعبأ بما هو خال من الاهتمام ومن وجهة نظر التخيل هذه - مهما يكن الأمر - فإن كل الفروق تجري ملاحظتها بصفة خاصة ويجري التمسك بها بشدة وكل ماله اهتمام للتخيل يصبح حراً، مستقلاً، ويجري تمجيده إلى مرتبة الفكر الأساسي.

ولكن بالمثل أنه استناداً إلى هذا الاستقلال المتخيل ذاته نجد بالعكس أن الوضع الخاص للمحتوى والأشكال الخارجية المحددة تختفى، فلما كان لها محتوى محدد متناهٍ فإنها تحصل بشكل حق على دعمها الموضوعي، لا تحصل على جديدها وتجديدها إلا في تلك العلاقة للفهم التى اختفت، وبها يصبح استقلال لها - بدل أن يكون مجرد واقع - يصبح بالأحرى عرضية كاملة. إن العالم الظاهرى، عالم الظاهر هو لهذا ينشدُّ إلى أن يكون في خدمة التخيل. والعالم الإلهي هو مملكة التخيل والذى يصبح على نحو متزايد لامتناهياً ويتكشف حيث يكون مستقره في نطاق تكون (الطبيعة) فيه غزيرة، ومبدأ التخيل الخالي من العاطفة هذا، مبدأ خيالي مبني على أساس نظرى، قد أثرى طابع العقل وانفعالاته - الانفعالات التى في هذا الدفء الجميل تتشرب بدرجة عميقة عن طريق جهد من المحبة المبهجة والعذبة، ولكن في الوقت نفسه من النعومة الواهنة.

إن المحتوى الموضوعي - أيضاً - ليس مُسْتَوْعَباً هنا على (الجمال)، أن تلك القوى - سواء كانت موضوعات طبيعية عامة أو قوى الشعور

الفردي كالحب مثلاً لم تتجسد بعد في أشكال الجمال. وتنتمي لجمال الشكل الذاتية الحرة التى هيٍ في العالم الحسي وفي الوجود العَيْني حرة وتعرف أنها حرة هكذا معاً.

إن الجميلِ هو من الناحية الماهوية (ما هو روحي) الذى يجعل نفسه معروفاً على نحو حسى، ويطرح نفسهِ فى وجود عيني حسي، ولكن على نحو يجعل ذلك الوجود مشبعاً كليةً وتماماً (بما هو روحي) حتى أن الحسي ليس مستقلاً، بل لا يكون له معناه إلا(فيما هو روحي) وحسب ومن خلال (ما هو روحي) ولا يعرض نفسه بل يعرض (ما هو روحي).

على هذا النحو يكون الجمال الحق. وفي الكائنات البشرية الحية يوجد العديد من التأثيرات الخارجية التى تفحص الاصطباغ المثالى الخالص، تفحص هذا الافتراض الضمني للعنصر الحسي المجسد(فيما هو روحى).

هنا نجد أن هذه الحالة ليست موجودة بعد، ولهذا السبب فان (ما هو روحى) لا يكون ماثلاً إلا في هذا الشكل التجريدي (للجوهوية). وفي الحقيقة يتكشف فى هذه الأشكال الجزئية، فى (القوى) الخاصة، لكن (الجوهرية) لا تزال توجد لذاتها، إنها لم تتشرب ولم تقهر هذه الأشكال الجزئية، لم تقهر هذا الوجود العيني الحسي.

إن الجوهر- إن جاز لنا القول - هو فضاء لم ينتظم بعد، لم يصطبغ بعد بالصبغة المثالية، ويُخضِعُ له ذلك الذى يمتلئ به - العملية التجزيئية النابعة منه.

ولهذا السبب - أيضاً فإن شكل الجمال لا يمكن إبداعه هنا لأن المحتوى- العمليات التجزّئية (للجوهر) - ليست بعد المحتوى الحق (للروح).

منذ حينئذ والمحتوى المحدّد هوالأساس، وهو يعرف على أنه الروحي، الذات - وهذا الفاعل الروحي المحدد - يصبح، بفضل هذا، شكلاً أجوف. وفى (ديانة الجمال) فإن (الروحي) على هذا النحو يشكل الأساس، حتى أن المحتوى - أيضاً - هو المحتوى الروحي. وفى تلك الديانة فإن التماثيل

أو اللوحات، باعتبارها مادة حسية، هى مجرد التعبير (عما هو روحي). وهنا مهما يكن الأمر، فإن المحتوى ليس من النوع الروحي.

وهكذا فإن الفن الذي نجده هنا هو الفن الرمزي والذى يعبر بالفعل عن الخصائص الماهوية، ولكنها ليست خصائص (ما هو روحي). ومن ثم فان غير الجميل، الطابع الخيالي الشطحي للفن هو الذى يتبدى هنا. إن الرمزية ليست هى(الجميل) الخالص، لا لشئ سوى أن محتوى غير الفردية الروحية هو الأساس. إن الذاتية الحرة ليست هى العنصر النافذ المتسرّب ولا يجري التعبير عنه ماهوياً من خلال الشكل. وفى هذا الشطح الخيالي لا يوجد شئ ثابت محدد، ما من شئ يشكل ذاته فى أشكال الجمال التى لا يطرحها سوى الوعى بالحرية. فإذا ما تحدثنا بصفة عامة، فإن ما لدينا هنا هو التحلل الكامل للشكل، الحركة غير المستقرة، تجلي الأهمية الذاتية لما هو فردى. إن المحتوى الباطني وهو خال من أى شئ يعطيه استقراراً ينتقل إلى الوجود الخارجي، وإن تكشف (المطلق) - وهي عملية تبرز ذاتها فى هذا العالم الخاص بالتخيل - هو مجرد الانقسام الذي لاينتهي (للواحد) إلى (الكثرة)، وهو دوران غير مستقر جيئية وذهاباً لكل المحتوى.

وإن نسق التحديدات الأساسية الكلية، النسق الذى يتحدد في ذاته ولذاته من خلال (الفحوى) على أنه نسق القوى الحاكمة المطلقة التي يعود إليها كل شئ، والتى تتشرب فى كل شئ دوماً ودائماً، والتي تنتقل وحدها من خلال الثبات إلى هذا النطاق من الهوى، من الفوضى، الضعف، تنتقل إلى هذه الروعة التى لا يمكن قياسها والضعف الشديد وإن دراسة هذا النسق هو الذى له لحظته الماهوية بأقصى ما يكون. وعلينا - من جهة - أن ندرك مثول هذه التحديدات من خلال الشكل الحسي الفاسد للتجسد الهوائي المحدد خارجياً وان نعدل بالنسبة للعنصر الماهوي الكامن عن أساسها، ومن جهة أخرى علينا أن نراقب الانحطاط الذي يطرأ عليها. وهذا الانحطاط يرجع من جهة إلى الحالة التي يظهر فيها تباين تلك التحديدات كل تحدد تجاه الآخر، ومن جهة أخرى يرجع الأمر إلى ظهور التجربة الحسية المتعسفة الإنسانية والمحلية على نحو خارجي حيث تنتقل من خلالها إلى مجال الحياة اليومية، حيث كل العواطف، والملامح

المحلية - ملامح التجمع الفردي - تُلحق بها. لا يوجد موضع للشعور بالخجل، لا يوجد موضع للملاءمة المتبادلة الأرقى للشكل والمحتوي، إن الوجود اليومي على هذا النحو لا يوجد لكي يتلاشى، وهو لا يتطور إلى الجمال. إن عدم المساواة أو تباين الشكل والمحتوى يتألف - إذا ما تحدثنا على نحو أكثر دقة - من أن تلك التحديدات الأساسية منحطة طالما أنها تكتسب تماثل وجود مشابه للوقائع المفككة للوجود، وبالعكس نجد أن العرض الحسي الخارجي يصبح فاسداً عن طريق شكله.

ويتبين بشكل واضح مما قد قيل حتى الآن أن هذه التحديدات الخاصة (بالماهية) الإلهية لها وجودها في الديانة (الهندية). وعلينا أن ننظر بعيداً عن أساطيرها وأشكالها الأسطورية المميزة التي لا تنتهي لكي نحافظ على التحديدات الأساسية المبدئية وحدها والتي هي من جهة زخرفة غريبة (باروك)، هي مرعبة، منّفرة، تشويهات تعافها النفس، ولكنها في الوقت نفسه تبرهن بذاتها أن لديها (الفحوى) الخاصة بمصدرها الباطني، وبينما نفصل التطورات التي تناولها في هذا النطاق النظري، فإنها تستدعي أسمى عنصر (للفكرة العادية). وعلى أي حال، في الوقت نفسه، تعبر عن تلك القزمية المحددة التي تعاني فيها (الفكرة العادية) عندما لا تُحمل هذه التحديدات الأساسية مرة أخرى إلى طبيعتها الروحية. إن ما يشكل النقطة الرئيسية الهامة في هذا الهند الخاص (بالهند) هو تطورٍ أو تطبيق الشكل في المحتوى مع ديانة موحدة تجريدية، وكذلك أيضاً مع الديانة (اليونانية) - أي، في مقابل مع ديانة لها فردية روحية على أنها مبدأها.

(ب)

الفكرة العامة للمحتوى الموضوعي لهذه المرحلة

إن ما هو في المقام الأول في (الفحوى)، ما هو حق، العنصر الجوهري الكلي هو الاستقرار الأبدي (للوجود) - داخل - ذاته، إن هذه (الماهية) داخل ذاتها هي وجود (الجوهر) الكلي. وهذا (الجوهر) البسيط الذي تسميه الهندوكية (البراهما) أو (الجوهر الأعلى للكون) يعد (الكلي)، يعد (القوة) القائمة بذاتها، وهي - مثل العاطفة - تتحول إلى ما هو آخر عن ذاتها، ولكنها هي التأمل المنزه الخالص في ذاتها والتي هي - على أي حال - في الوقت نفسه تتحدد باعتبارها (القوة). وهذه (القوة) المنطوية على ذاتها بثبات على شكل (كلية) يجب تمييزها عن عمليتها، يجب تمييزها عما هو مطروح عن طريقها، يجب تمييزها عن لحظاتها الخاصة. إن (القوة) هي (المثال)، هي (السالبي) وبالنسبة لها فإن كل شئ آخر لا يوجد إلا على أنه مجرد إبطال، مجرد نفي. لكن (القوة) الكلية، تباين ذاتها عن لحظاتها نفسها، وهذه اللحظات تبدو من جهة كائنات مستقلة، وتبدو من جهة أخرى على أنها لحظات تتلاشى حتى في (الواحد). إنها تنتمي إليها، إنها مجرد لحظات منها، ولكنها باعتبارها لحظات مباينة تندفع إلى الأمام في وجود مستقل، وتطرح نفسها على أنها (أشخاص) مستقلة - (أشخاص) للألوهية التي هي (الإله) والتي هي (الكلي) ذاته، حتى أن العنصر الأولي يتلاشى في هذا الشكل الجزئي أو هذه الصورة الجزئية، ولكنها من جهة أخرى تتلاشى مرة أخرى في (القوة) الواحدة. والتعاقبات - التي بها نمتلك الآن (الواحد)، التي بها نمتلك الآن التمايز على أنه كُلِّي تماماً - هي التقلبات المُحَيِّرة التي تطرح نفسها في هذا المجال عن الفهم المنطقي، لكنها في الوقت نفسه هي تناسق العقل الذي يكون بما يتفق مع (الفحوى)، وعلى أنه متناقض مع تماسك الفهم التجريدي الذاتي الهوية.

إن الذاتية هي (القوة) في ذاتها، باعتبارها علاقة السالبية اللامتناهية مع ذاتها، وعلى أي حال فإن الذاتية ليست وحسب قوة بالإمكان، بل بالأحرى فإنه مع ظهور الذاتية يُطرح (الله) لأول مرة على أنه (قوة). وهذه التحديدات هي في الحقيقة مما يجب تمييزه عن الواحد والآخر، وتقوم في علاقة مع التصورات التالية (لله)، وهي أيضاً ذات أهمية أولية لفهم التحديدات السابقة. ولهذا يجب فحصها فحصاً أدق.

إن (القوة) في الحقيقة هي في الدين بالمعنى العام، وفي ديانة الطبيعة المباشرة كلية وأشد أشكالها فجاجة هي التحدد الأساسي، باعتبارها اللامتناهي حيث أن المتناهي وهو يُلغي ينطرح فيها ذاتها. وطالما أنه يجري تصور هذه القوة خارج ذاتها، على أنها موجودة أصلاً، فمع هذا فإنها لا تنطرح إلا على أنها مجرد شئ انطلق من ذلك المتناهي على أنه أساسها. والآن، فإن التحدد الذي له الأهمية القصوى هنا هو أن هذه (القوة) تنطرح - إذا ما بدأنا - بكل بساطة على أنها أساس الأشكال الجزئية أو الصور القائمة، والعلاقة لأساس (الماهية) القائمة ضمنياً هي علاقة (الجوهرية). وعلى هذا فإن هذه القوة هي مجرد قوة بالإمكانية - باعتبارها العنصر الباطني للوجود، وهي باعتبارها (الماهية) التي لها (وجود) في ذاته أو على أنها (الجوهر)، تُطرح فحسب على أنها (البسيط) و(التجريدي)، حتى أن التحدديات أو التباينات كأشكال توجد في ذاتها يجري تصورها على أنها خارجها. وهذه (الماهية) التي توجد في ذاتها، على أنها (الجوهر الأعلى للكون) هي (النفس) الكلية، وهذا (الجوهر الأعلى للكون) - البراهما - عندما يخلق، فإنه هوَ نفسه يصدر على أنه نَفَسٌ خارج من نفسه، إنه يتأمل ذاته، وهو يوجد - آنذاك - لنفسه.

لكن مع هذا (الجوهر الأعلى للكون) - البراهما - فإن بساطته المجردة لا تتلاشى في التو بمقتضى هذا، وذلك أن اللحظات، كلية (الجوهر الأعلى للكون) - البراهما - على هذا النحو و(الأنا) التي توجد هذه الكلية لها فإننا نجد أن هذين الإثنين لا يتحددان على أنهما متضادان، وعلى هذا فإن علاقتهما هي نفسها بسيطة. إن (الجوهر الأعلى للكون) - البراهما - يوجد على هذا النحو على أنه وجود تجريدي لذاته. وسواء كانت خارجه وهي توجد مستقلة أم داخله فإنها تتلاشى، ولا توجد سوى علاقة هذين الطرفين. ولكنها وقد طُرحَتْ كتحدديات متباينة فإنها تبدو على أنها موجودات مختلفة خارج الجوهر الأعلى للكون - البراهما - لأن هذا الجوهر الأعلى للكون - البراهما - هو أساساً تجريدي وليس عينياً في ذاته.

إن القوة المطروحة بهذه الطريقة بالإمكانية لا تعمل إلا باطنياً بدون أن تظهر نفسها باعتبارها فاعلية. إنني أجَلي نفسي كقوة طالما أنني السبب وأنا أحدد - طالما أنا ذات - عندما ألقي حجراً وهكذا دواليك. ولكن هذه

(القوة) الموجودة بالإمكان تعمل بطريقة كلية، وبدون هذه الكلية تكون ذاتاً لذاتها، ذاتاً واعية بذاتها. هذه الأحوال الكلية للعمل، وقد فُهِمَتْ في طابعها الحقيقي، هي - على سبيل المثال - (قوانين الطبيعة).

والآن فإن (الجوهر الأعلى للكون) باعتباره (الجوهر) المطلق البسيط الواحد هو المحايد، أو كما نقول هو (الألوهية): إن (الجوهر الأعلى للكون) يعبر عن هذه (الماهية) الكلية على نحو أفضل باعتباره (شخصاً)، باعتباره ذاتاً. ولكن هنا تفرقة لا يستفاد منها دائماً، وفي الحالات النحوية المختلفة فإن هذه التفرقة تُفَعِّل ذاتها تلقائياً، فإن الجنس الذكوري والجنس المحايد لهما عدة حالات تكون متماثلة. وفي مجال آخر أيضاً لا يجب وضع تأكيد كبير على هذه التفرقة، نظراً لأن (الجوهر الأعلى للكون) على نحو ما هو متجسِّد هو مجرد تجسد مصطنع على نحو يجعل المحتوى لا يزال على أنه هذا الجوهر البسيط.

والآن تظهر الفروق في هذا (الجوهر) البسيط، ولن تكون هناك قيمة أن هذه الفروق تظهر نفسها على نحو على أنها محددة بما يتمشّى مع غريزة (الفحوى). أولاً فإن الكلية بصفة عامة هي (الواحد) وقد جرى تناولها تجريدياً على نحو تام، ثانياً هناك التحددية، التباين بصفة عامة، ثالثاً مع التمشي مع التحدد الحق نجد أن الفروق تفضي ثانية إلى الوحدة، تفضي إلى الوحدة العينية.

وهذا (الثالوث) (للمطلق) إذا ما جرى تصوره بما يتمشى مع شكله التجريدي فإنه عندما يكون هلامياً هو مجرد (الجوهر الأعلى للكون) - أي إنه (ماهية) فارغة. ومن وجهة نظر تحدداته إنه (ثلاثة) ولكن في وحدة وحسب حتى أن الثلاثية هي مجرد وحدة.

فإذا ما حددنا هذا على نحو أكثر دقة وتحدثنا عنه في شكل آخر فإن ما هو في المقام الثاني فإنه يعني أن التباينات، القوى المختلفة إنما هي موجودة: وعلى أي حال فإن التباين ليس له شأن إن كان ضد (الجوهر) الواحد، الوحدة المطلقة، وطالما أنه لا شأن له فإنه يمكن أن يسمي الخيرية الأبدية، وهو يتضمن أن ما له طابع محدد - هذا التجلي (لما هو إلهي) - يجب أن يوجد، وهذا التباين يجب أيضاً أن يستتنم لهذا أي أنه (موجود). وهذا هو الخيرية التي من خلالها نجد أن ما هو مطروح (بالقوة) كتماثل

أو مظهر (للوجود) يحصل على (وجود) مؤقت. إنه مُستَوْعَبٌ في (القوة) ومع هذا تسمح له الخيرية بأن يوجد على نحو مستقل.

وعلى الأمر الثاني يترتب الثالث - أي الصوابية وهي تتضمن أن العنصر المحدد الموجود ليس موجوداً وأن المتناهي يلوذ بنهايته، يلوذ بمصيره، يلوذ بحقه، والذي يجب أن يتغير، يجب أن يتبدل - في الواقع - إلى تحددية أخرى، هذه هي الصوابية بالمعنى العام وإلى هذا تنتمي - على نحوٍ تجريدي - الصيرورة، التلاشي، الإصدار: وذلك لأن (اللاوجود) أيضاً ليس له حق، إنه تحديد تجريدي في مقابل (الوجود)، وهو نفسه الانتقال إلى الوحدة.

هذه الكلية، التي هي الوحدة، (الكلي) هي ما يسمى بين الهنود الشكل أو الهيئة - وكل انبعاثات (المطلق) تسمى الشكل. إنه هذا (الأعلى) المتباين داخل ذاته على نحو يكون لديه هذه التحديدات الثلاثة داخل ذاته.

والملمح الأكثر بروزاً وأعظمه في الأساطير الهندية هو هذه (الثلاثية) في الوحدة على نحو فريد. ونحن لا نستطيع أن نسمي هذه (الثلاثية) (الأشخاص) فهي مطلوبة في الذاتية الروحية كتحدد أساسي. ولكن بالنسبة للأوربيين لابد أنها بالدرجة الأعلى مدعاة للدهشة أن نلتقي بهذا المبدأ الخاص بالديانة المسيحية هنا: وسوف نتعرف عليه في شكله الحق فيما بعد، وسوف نتبين أن (الروح) كشئ عينيّ يجب بالضرورة إدراكها على أنها ثلاثية.

إذن الأول (الواحد)، الجوهر (الواحد) هو ما يسمى (الجوهر الأعلى للكون) و(رب الجوهر الأعلى للكون) الذي هو فوقٍ (الجوهر الأعلى للكون) يتأتى ظهوره أيضاً، والإثنان يختلطان معاً. ولقد رُويت عن (الجوهر الأعلى للكون) جميع أنواع الحكايات. وإن الفكر، التأملي يتجاوز هذا التحديد الذي هو (الجوهر الأعلى للكوْن) وذلك لأن الشئ إذا كان لديه مثل هذا الطابع التحديدي يجري تصوره على أنه (واحد) منٍ هذا (الثالوث) فإنه يجعل نفسه (الأسمى) وهو يعطي لنفسه طابعاً محدداً في التباين. وطالما أن ذلك الذي هو (جوهر) مطلق يتبدى وحسب على أنه (الواحد) بجانب الآخرين، فإن (رب الجوهر الأعلى للكون) هو

المعبر عن احتياج الفكر لشئ يكون مع هذا أعلى، ويستحيل أن نتحدث عن أي علاقة محددة تقوم الأشكال الشكل إزاء الشكلين الآخرين.

إن (الجوهر الأعلى للكون) هو - هكذا - ما يجري تصوره على أنه هذا (الجوهر) الذي انطلق منه كل شئ وتولد وهذه (القوة) هي التي خلقت (الكل). ولكن بينما (الجوهر) الواحد، (الواحد) - هو (القوة) التجريدية، فإنه في الوقت نفسه يتبدى على أنه العنصر الساكن، على أنه المادة الساكنة الهلامية، هنا نجد بصفة خاصة الفاعلية المُشَكِّلة كما يجب أن نعبِّر.

إن (الجوهر) الواحد لأنه هو (الواحد) فحسب هو (الهلامية): وهكذا فإنه أيضاً حالة فيها يصبح ظاهراً أن تلك الجوهرية غير كافية، أي أنها تفشل في أن تفعل هذا لأن الشكل ليس ماثلاً.

وهكذا فإن (الجوهر الأعلى للكون)، الماهية الواحدة التي هي في هوية مع ذاتها، تبدو على أنها (القصور الذاتي)، على أنها التي تَولد، ولكنها في الوقت نفسه تتخذ مظهراً سلبياً - مثل المرأة. ومن ثم يقول (كريشنا الإله الأسمى) عن (الجوهر الأعلى للكون): "إن (الجوهر الأعلى للكون) هو الرحم الخاص بي، إنه مجرد الماعون الذي أضع فيه حيواناتي المنوية ومنه أولِد الكلي" وفي التحديد - أيضاً - "(الرب) هو (الماهية)" ولهذا ليس هو مبدأ الحركة، مبدأ الإنتاج، لا توجد فاعلية.

ومن (الجوهر الأعلى للكون) يصدر كل شئ - الآلهة، العالم، البشر، ولكن يتضح في التو أن هذا (الواحد) غير فعال. ففي نظريات نشأة الكون المختلفة أو أوصاف خلق العالم نجد أن ما يشار إليه يتخذ له ظهوراً.

مثل هذا الوصف لخلق العالم يحدث في (الفيدات) أي (المعارف الإلهية) و(الجوهر الأعلى للكون) يمثل في هذه الكتب على أنه وحيد في عزلته، وأنه يعيش كلية لنفسه، وإنه (موجود) يجري تقديمه على أنه الواحد الأعلى ثم يقول لنفسه إنه يجب أن يتوسع ويولد نفسه. غير أن (الجوهر الأعلى للكون) لم يوجد طوال ألف سنة في حالة تسمح بتصور توسعه وأنه قد عاد ثانية إلى نفسه.

وهنا نجد أن (الجوهر الأعلى للكون) يمثل على أنه خلق العالم، ولكن هناك حقيقة هي أنه (الواحد)، وأنه غير فعال وأنه الذي جرى استجماعه عن طريق آخر أسمى من نفسه وأنه هلامي. وهكذا نجد أن الحاجة إلى آخر ماثلة بشكل مباشر. فإذا تحدثنا بصفة عامة فإننا نقول إن (الجوهر الأعلى للكون) هو هذا (الجوهر) المطلق الواحد.

و(القوة) باعتبارها هذه الفعالية البسيطة هي (الفكر). وفي الديانة الهندية فإن هذه الخاصية هي أكثر الأشياء أهمية عن كل ما عداها، إن هذه الخاصية هي الأساس المطلق وهي (الواحد) - (الجوهر الأسمى للكون). هذا الشكل يتفق مع التطور المنطقي. أولاً تأتت كثرة التحديدات، والتقدم قائم في اختزال التحديد في وحدة. وهذا هو الأساس. والشئ المتبقي الآن لكي يجري طرحه هو شئ له مجرد الطابع التاريخي من جهة، ولكن من جهة أخرى أيضاً هو التطور الضروري الذي يترتب على ذلك المبدأ.

إن (القوة) البسيطة على أنها العنصر الفعال، خلقت العالم. والخلق هو من الناحية الماهوية موقف للفكر تجاه ذاته، إن فعالية تربط نفسها بنفسها وهي ليست على الإطلاق فعالية متناهية ويجري التعبير عن هذا أيضاً في أفكار الديانة الهندية. إن لدى الهندوس عدداً كبيراً من نظريات نشأة الكون هي كلها بشكل أو آخر نظريات همجية ولا يمكن أن نستمد منها أي طابع محدد. وإن ما لدينا ليس فكرة واحدة عن خلق العالم كما في الدين اليهودي والدين المسيحي. ففي مبادئ مانو (١) وكتب (المعرفة الإلهية) الهندية وبوراناس (٢) الهندية نجد أن نظريات نشأة الكون يجري فهمها بشكل مستديم ويجري عرضها على نحو مختلف. وبصرف النظر عن هذا، يوجد دائماً ملمح واحد ماثل بشكل ماهوي فيها ألا وهو أن هذا (الفكر) الذي هو في معية مع نفسه أو هو محتوى في ذاته هو توليد نفسه.

---

(١) باللغة السنسكريتية تعني المفكّر، الإنسان، البشرية وفي الأساطير الهندية يوجد ١٤ مانو (المترجم).

(٢) مجموعة من الأساطير الهندية القديمة وهي جزء من النصوص الدينية التي يجري تذكرها (المترجم).

وهذا المَعلَم العميق والحق بشكل لا متناه يعاود الظهور على نحو مستمر في الأوصاف المختلفة لخلق العالم. إن مبادئ مانو تبدأ هكذا: "إن الأبدي مع الفكر الواحد خلق الماء" وهكذا دواليك. ونحن نجد أيضاً أن هذه الفعالية الخالصة تسمى (الكلمة)، على غرار (الله) الوارد في العهد الجديد. ومع يهود الحقب المتأخرة - فيلون (٣) على سبيل المثال - نجد أن (المخلوق الأول) هو الذي انطلق من (الواحد). و(الكلمة) تحظي بتقدير شديد بين الهندوس. إنها شكل الفعالية الخالصة، الوجود المحدد للطابع المادي الخارجي والذي مهما يكن الأمر لا يظل باقياً على نحو دائم بل هو مثالي فحسب وهو يتلاشى في التو في شكله الخارجي. إن (الأبدي) خلق الماء، هكذا تتقرر المسألة، وأوجد في الماء بذرة ثمرة الحمل، وهذه البذرة تحولت فأصبحت بيضة لامعة وفيها نجد أن (الأبدي) نفسه وُلد مرة أخرى على أنه (الجوهر الأسمى للكون). إن (الجوهر الأسمى للكون) هو الحد الأعلى لكل الأرواح، لكل ما هو موجود وكل ما ليس موجودا. ويقال إن في هذه البيضة تظل (القوة) العظمى غير فعالة لمدة عام، وفي نهاية ذلك الزمان تقسم البيضة عن طريق الفكر وتجعل قسماً ذكرا والقسم الآخر أنثى. والطاقة الذكرية هي ذاتها متولدة ومرة أخرى تكون مولدة وفعالة ولا يحدث هذا إلا إذا مارست التأمل الشديد أي عندما تحرز تركيز التجريد. لهذا فإن التفكير هو ما يُحدث التأتي وما يَحدُثُ له تأتٍّ، إنه حامل التأتي نفسه إلى وحدة التفكير مع ذاته. وعودة التفكير إلى ذاته نجده في أوصاف أخرى جانبية. وفي أحد كتب (المعرفة الإلهية) - الفيدا - هناك فقرات كان كولبروك أول من ترجمها وفيها وصف مماثل للفعل الأول للخلق: "لم يكن هناك (وجود) أو عدم، لم يكن هناك ما هو أعلى وما هو أسفل، لم يكن هنك موت ولا خلود، بل لم يكن هناك إلا (الواحد) المتحجب والحالك. وخارج هذا (الواحد) لا يوجد شئ، وهذا كامن في وحدته مع ذاته، ومن خلال طاقة التأمل جلب عالماً من ذاته، وفي التفكير نجد أن الرغبة أو الدافع شكل نفسه أولاً، وكان هذا البذرة الأصلية لكل الأشياء".

---

(٣) فيلسوف يهودي في مصر في العصر الهللينستي عاش في الاسكندرية أساساً من ٢٥ ق. م. إلى ٤٠ م وقد وفق بين الكتاب المقدس اليهودي مع الفلسفة اليونانية كما كتب تعليقات مستفيضة على الإنجيل (المترجم).

هنا بالمثل نجد أن التفكير في فعاليته المنغلقة الذاتية معروض لنا. لكن (الفكر) يصبح معروفاً أكثر على أنه (الفكر) في (الماهية) الواعية ذاتياً - في الإنسان، الذي يطرح الوجود الفعلي للفكر. وقد يتهم الهندوس بأنهم نسبوا (للواحد) وجوداً عَرَضياً، حيث تُرك للصدفة أن تحدد ما إذا كان الفرد يرتقع بذاته إلى (الكلي التجريدي) - إلى الوعي الذاتي التجريدي أم لا. ولكن من جهة أخرى فإن طائفة أتباع (الألوهية المحيطة) هي عرض مباشر لحضور (الجوهر الأعلى للكون)، وإن من واجب تلك الطائفة قراءة كتب (المعرفة الإلهية) - الفيدا - لكي ترتد إلى ذاتها. إن قراءة كتب (المعرفة الإلهية) هي (الألوهية) نفسها، إنها (الرب) ذاته، وكذلك الصلاة. وكتب (المعرفة الإلهية) - الفيدا - قد تجري قراءتها بدون تدبر عقلي، وهذا الحَذر نفسه هو الوحدة التجريدية للفكر، إن (الأنا)، التأمل الخالص له هو الخواء الكامل. وهكذا نجد في اتباع (الألوهية المحيطة) أن (الجوهر الأعلى للكون) يوجد، وبقراءة كتب (المعرفة الإلهية) يوجد (الجوهر الأعلى للكون)، والوعي الذاتي الإنساني في حالة التجريد هو (الجوهر الأعلى للكون) ذاته.

إن خصائص (الجوهر الأعلى للكون) التي سبق التنويه بها يبدو أن بها نقاطاً تتقابل مع (إله) الديانات الأخرى - بل مع (الله) الحق (نفسه) - حتى أنه مما له أهمية أن نسير من جهة إلى الاختلاف الموجود ومن جهة أخرى أن نبين لأي سبب يجعل التحديد المنطقي للوجود الذاتي في الوعي الذاتي الذي يميز (الماهية) الخالصة الهندية ليس لها مكان بين هذه الأفكار الأخرى. إن (الله) عند اليهود - على سبيل المثال - هو الواحد ذاته، إنه (الجوهرية) اللامادية و(القوة) اللامادية التي تعيش للفكر فحسب، إنه (هو) هو (نفسه) الفكر الموضوعي وهو أيضاً مع هذا (الواحد) العيني الفطري الذي (هو) يكون على أنه (روح). لكن (الإله) الأسمى الهندي ليس سوى (الواحد) بمعنى محايد، وليس (الشخص الواحد)، إن له مجرد الوجود بالإمكان، وليس واعياً بذاته، إنه (الجوهر الأعلى للكون) (المحايد)، أو أنه التحدد (الكلي). و(الجوهر الأعلى للكون)

كذات - من جهة أخرى - هو في التو واحد بين ثلاثة (أشخاص)، إذا ما سُمح لنا بأن نشخص الأمر هكذا، والذي هو في الحقيقة غير ممكن لأن الذاتية الروحية كتحدد أساسي ماهوي مطلوبة لهذه (الشخوص). لا يكفي أن (الثلاثية المُشَكَّلَة) تنطلق من ذلك (الواحد) الأوّلي، وترتد أيضاً مرة أخرى إلى ذلك (الواحد)، إن كل ما هو متضمن في هذا هو أنه مطروح فحسب على أنه (الجوهر) وليس (الذات). وبالعكس نجد أن الإله (اليهودي) هو (الواحد) فحسب الذي لا توجد آلهة أخرى بجانبه (هو). وبسبب هذا فإنه (هو) يتحدد لا (كإمكانية) فسحب بل أيضاً على أنه وحده الذي له (وجود فعلي)، على أنه العنصر المستغرق أو الاستيعابي بشكل مطلق، على أنه (الذات) والذي لديه لاتناه في ذاته، والذي لا يزال في الحقيقة تجريدياً ومطروحاً بطريقة غير متطورة ومع هذا فهو لاتناه حقيقي. إن خيريته (هو) وصوابيته يظلان إلى حد كبير أيضاً مجرد صفتين، أو كما يعبّر عن هذا العبرانيون أن هاتين الصفتين هما من أسمائه (هو) ولم تصبحا بعد شكلين أو تشكيلين خاصيين وإن كانا لم يصبحا بعد المحتوى الذي منه نجد أن الوحدة المسيحية (لله) هي وحدها الوحدة الروحية. ولهذا السبب فإن (إله) اليهود لا يمكن أن يحرز تحدد وجود ذاتي في الوعي الذاتي، لأنه (هو) هو بالأحرى ذات في (ذاته). وحتى يصل (هو) إلى الذاتية فإنه لهذا لا يتطلب (آخر) فيه يجب عليه (هو) لأول مرة يتطلب هذا التحدد، ولكن هذا التحدد - لأنه وجود في (آخر) - يكون له مجرد وجود ذاتي.

ومن جهة أخرى ما يقوله الهندوس فيه وله "إنني أنا (الجوهر الأعلى للكون) - يجب الإقرار به في طابعه الماهوي على أنه في هوية مع "البطلان" الذاتي والموضوعي المعاصر - مع ذلك الذي به تكون (الأنا) تتم عن طريق التأكيد المتكرر مراراً فلا نعرف شيئاً عن (الإله). وذلك لأن جملة (الأنا) ليست لها علاقة إيجابية (بالإله)، وأنه (هو) (مفارق) وذلك أن (الأنا)، وهي بطلان بدون محتوى يتضمن في التو أن مجرد (الأنا) المستقلة هي الشكل الإيجابي (للأنا). وليست هناك جدوى من القول "إنني أعرف (بالإله) على أنه أسمى مني وأنه خارجي عني"، إن (الإله) هو فكرة بدون محتوى وخاصيته الوحيدة، كل ما يمكن الإقرار به أو يُعرف عنه، كل ما يكون بالنسبة لي، محدود وقاصر على هذا

كلية وعلى نحو شامل - هو أن (الوجود) المحدد المطلق (موجود) وأنه عكسي أنا. وعند الهندوس فإن القول "أنا (الجوهر الأعلى للكون)" ليس في الحقيقة مطروحاً على أنه عكسي أنا، على أنه في تعارض معي أنا. لكن هذا التحديد الإيجابي الواضح (للإله) - وأنه (هو) (موجود) - هو من جهة في ذاته مجرد تجريد خاو تماماً (للوجود)، ومن ثم فهو تحديد ذاتي فسحب، تحديد له وجود في وعيي الذاتي فحسب، ومن ثم يرتبط أيضاً (بالجوهر الأعلى للكون) أيضاً ومن جهة أخرى أنه لا يزال هناك احتياج للحصول على معنى موضوعي، وأنه موجود من قبل، وليس في تحديدات عينية فحسب على سبيل المثال إن (الإله) هو ذات في ذاته ولذاته - إنه شئ معروف عن (الإله)، إنها مقولة عنه (هو) ومن ثم يوجد من قبل كثيراً. إن (الوجود) بالتالي يقلّص ذاته بفعله إلى مجرد "شئ خارجي عني أنا"، والأمر ممتد أيضاً ليعني إيجاد عكس لنفسي، حيث أن هذا العكس في الواقع لا يتبقى بالنسبة لي إلاّ نفسي. إن من المحاولات العقيمة الشديدة لتجاوز ذلك العكس الذي هو بالنسبة لنفسي، تجاوز ذلك الشئ الذي هو خارج نفسي أو مجاوز لنفسي من أجل موضوعية مدركة مزعومة أو على الأقل مفترضة فإن محاولة هذا هو مجرد الإعلان عن سالبيته، ولكي يتم هذا يكون من خلال نفسي في الواقع. ولكن ليست هذه السالبية المجردة ولا صفة أن الأمر مطروح من خلالي وأنني أعرف هذه السالبية وأنني أعرفها كسالبية فحسب تكون موضوعية، كما أنها ليست موضوعية طالما أن الشكل يعيننا على الأقل حتى بالرغم من أنها ليست موضوعية في إطار المحتوى، فالحقيقة بالأحرى هي أن هناك مجرد شكل أجوف للموضوعية بدون محتوى، هناك شكل أجوف ومجرد افتراضي ذاتي. وما سبق أن وصفناه بأنه مجرد السالبية يسمى في العالم المسيحي (الشيطان). وبالتالي لا يبقى شئ مثبت إيجابي سوى هذه (الأنا) المفترضة ذاتياً. وبجدل أحادي الجانب فإنها بعملية تلاش تُخَلِّصُ ذاتها بصفة خاصة من كل محتوى للعالم الحسي وما فوق الحسي وتعطيها طابع شئ سالبي. وكل موضوعية قد أصبحت إزاء هذا عبثاً وفارغة، وما هو ماثل هو هذا البطلان الإيماني ذاته - وهو أن (الأنا) الموضوعية هي وحدها هي (القوة) و(الماهية) وفيها كل شئ قد تبدد وفيها كل محتوى مهما يكن قد غاص على أنه محدود، حتى أن (الأنا) هي (الكلي)، سيدة كل التحديدات، وهي النقطة الإيجابية الشاملة.

والقول الهندي "أنا الجوهر الأعلى للكون" وما يسمى الديانة، "أنا" الإيمان الحديث للتأمل يختلف الواحد عن الآخر في علاقاته الخارجية فحسب، والقول الأول إنما يعبر عن الاستيعاب البدائي للعقل في شكله الساذج البسيط حيث أن الجوهرية الخالصة لتفكيره يتأتى للوجود للوعي الذاتي، حتى أنه يسمح لكل المحتوى الآخر مهما يكن أن يوجد بجانبه ويدركه على أنه الحقيقة الموضوعية. ومقابل هذا فإن ذلك الإيمان بالتأمل الذي ينكر كل موضوعية للحقيقة يتمسك بشدة بتلك العزلة للذاتية الوحيدة، ولا يدركها إلا هي وحدها. وفي هذا التأمل المتطور تماماً فإن العالم الإلهي - مثل كل المحتوى الآخر - هو مجرد شئ مطروح من جانبي.

هذه العلاقة الأولى للهندوس تجاه (الجوهر الأعلى للكون) يجري التعبير عنها فحسب في صلاة واحدة مفردة، ولما كانت هي نفسها وجود (الجوهر الأعلى للكون) فإن الطابع المؤقت لهذا الوجود يظهر نفسه في التو أنه غير ملائم للمحتوى، وبالتالي ينشأ مطلب هو أن هذا المحتوى نفسه يجب حسبانه كلياً ودائماً مثل محتواه. وذلك لأن العنصر الزمني المؤقت وحده الذي يظهر على أنه أشد الأشياء القاصرة وضوحاً في ذلك الوجود، إنه يكون فحسب الذي يدخل في علاقة مع تلك (الكلية) التجريدية ويقارن نفسه به، ويظهر نفسه أنه غير ملائم له، وذلك لأنه في الأمور الأخرى لوجوده الذاتي - (الأنا) التجريدية - مماثل ومكافئ معه. ولكن تمجيد تلك النظرة المفردة وحدها إلى رؤية دائمة لا يعني سوى وقف التحول من لحظة هذه العزلة التامة إلى الواقع الماثل للحياة، إلى احتياجاته، إهتماماته، إنشغالاته، والاحتفاظ بالذاتية باستمرار في ذلك الوعي الذاتي التجريدي الساكن وهذا هو في الواقع ما ينجزه العديدون من الهندوس الذين هم ليسوا (الإلهيات المحيطة) (الذين يأتون فيما بعد). إنهم يكفون عن أشد الأشياء صلابة حافظة ويتجهون إلى رتابة همود يمتد عبر السنين وخاصة إلى همود دورة السنوات العشر، حيث يتخلون عن كل الاهتمامات والانشغالات الخاصة بالحياة العادية ويربطون مع هذا التخلي التقيد الناشئ من وجهة نظر ما غير طبيعية أو وضع الجسم وعلى سبيل المثال الجلوس دائماً والأبدي متشابكة فوق الرأس أو الوقوف، وليس في وضع النوم وما شابه ذلك.

والآن نتأتى إلى الجزء الثاني في الثلاثية ألا وهو الإله الأسود (كريشنا) أو إله الشمس (فيشنو)، أي أنه تجسّد (الجوهر الأعلى للكون) بصفة عامة. وهناك الكثيرون والعديدون المتنوعون هم تجسدات هذا النوع التي يعتقد فيها الهندوس. والمعنى العام هنا هو أن (الجوهر الأعلى للكون) يبدو كإنسان: لأن هذا الافتراض للإنسانية لا يكون بالفعل الشكل الخالص (للجوهر الأعلى للكون).

وهناك قصص خيالية شعرية هائلة ظهرت في هذه المنطقة: إن الإله الأسود هو أيضاً (الجوهر الأعلى للكون)، إنه (إله الشمس). وهذه التصورات الشعبية للتجسيدات من جهة أن بها أصداء مما هو تاريخي، وتشير إلى حقيقة هي أن الغزاة العظام الذين أعطوا شكلاً جديداً لحالة من الأشياء هم الآلهة، ومن ثم يجري وصفهم على أنهم آلهة. إن أعمال (الإله الأسود) هي اكتساحات ترتبط بمجرى الأحداث التي تعد شريرة بشكل كاف، وفي الحقيقة إن الغزو والمحبات هما الجانبان، إنهما أهم أعمال التجسيدات.

والجزء الثالث هو الإله الميمون (شيفا)، إنه (الإله العظيم) أو (إله العواصف): وهذا لابد أن يكون عودة إلى (النفس). إن الجزء الأول ألا وهو (الجوهر الأعلى للكون) هو أشد وحدة نائية، إنه الوحدة المغلقة في ذاتها، والجزء الثاني (إله الشمس) هو التجلي (ولحظات الروح ليست بغائبة حتى نخطئها)، إنه الحياة في الشكل الإنساني. والجزء الثالث يجب أن يكون العودة إلى الجزء الأول، حتى يمكن للوحدة أن تبدو على أنها عودة إلى ذاتها. ولكن هذا الجزء (الثالث) هو الخالي من (الروح)، إنه تحدّد (الصيرورة) بصفة عامة أو التأتيّ إلى الوجود والانقضاء من الوجود. ولقد قيل إن التغير بالمعنى العام هو الجزء (الثالث)، ومن ثم فإن الخاصية الرئيسية (للإله الميمون) هي من جهة قوة الحياة الخارقة، ومن جهة أخرى هي ما يدمر، ما يبدِّد، الطاقة المخيفة للحياة الطبيعية. والرمز الأساسي لهذا الإله هو (الثور) بفضل قوته لكن التمثل الأكثر عمومية هو (القضيب) الذي يلقى التبجيل من قِبل اليونانيين وهذه العلامة بوجوده في معظم المعابد. وإن داخلية الحَرَم يحتوي هذه العلامة.

على هذا النحو تتأتىّ التحديدات الرئيسية الثلاثة: والكل يمثله شكلٍ له رؤوس ثلاثة وهي - مرة أخرى رمزية وهي خالية من الجمال تماماً.

إن الجزء (الثالث) الحقيقي - حسب التصور الأعمق - هو (الروح). إنه هو عودة (الواحد) إلى ذاته، إنه هو تأتيه لذاته. إنه ليس مجرد تغير، بل هو التغير الذي يتصالح فيه الاختلاف مع الجزء (الأول) وحيث تُلغى الثنائية.

ولكن في هذه الديانة التيْ لا تزال تنتمي إلى الطبيعة نجد أن (الصيرورة) يجري تصورها على أنها مجرد تبدّل، مجرد تغير، ولكن ليس كتغير للاختلاف الذي به تنتج الوحدة نفسها على أنها تعديم للتباين وإدماجه في الوحدة. والوعي، الروح هي أيضاً تغير في الجزء (الأول) أي في الوحدة المباشرة. و(الآخر) هو حَدَث الحُكم أو التباين، يتواجد (الآخر) ضد شئ أول - إنني أوجد باعتباري أعرف - ولكن في مثل هذه الحالة نجد أنه حيث يكون (الآخر) بالنسبة لي فإنني أعود في ذلك (الآخر) إلى نفسي، في ذاتي.

والعنصر الثاللث، بدل أن يكون عنصر توفيق هو هنا مجرد هذا التلاعب العنيف للتأتي والتدمير. ومن ثم فإن التطور لا يصدر إلا في دوامةٍ عنيفة من الاهتياج. وهذا الاختلاف، أي هذا العنصر الثالث، ما تم أساساً على انطلاقة الديانة الطبيعية وهو قائم عليها في كليته.

هذه التباينات يجري الآن استيعابها على أنها (الوحدة) - على أنها - (الثلاثية المُشَكَّلة) - وهي - مرة أخرى - يجري تصورها على أنها (الأعلى) ولكن بمجرد إدراكها على أنها (الثلاثية المُشَكَّلة) فإن كل شخص بدوره أيضاً يجري تناوله باستقلال وعلى حدة، حتى أن كل شئ هو ذاته كلية، أي الألوهية الكلية.

وفي الجزء الأقدم من كتاب (المعرفة الإلهية) - الفيدا - إنه ليس (إله الشمس)، كما أنه لا يزال أقل من أن يكون (الإله الميمون)، ونجد هناك (الجوهر الأعلى للكون)، (الواحد) هو وحده (الإله).

ولا يقتصر الأمر على أن هذا الأساس المبدئي والتحديد الأساسي في الأساطير الهندية يجري تجسيدهما، بل إن كل شئ آخر - أيضاً - يجري تجسيدها بشكل مصطنع عن طريق التخيل. وإن فرض الأشياء الطبيعية مثل نهر اليانج والشمس وجبال الهيمالايا (وهي المقر الخاص بالإله الميمون) يصبح موحداً مع (الجوهر الأعلى للكون) نفسه. والأمر نفسه بالنسبة للحب، والمخاتلة، واللصوصية، والجشع وكذلك القوى الحسية للطبيعة في النباتات والحيوانات، حتى أن (الجوهر) يكون له شكل الحيوانات وما شابه ذلك. وكل هذه الأشياء يجري تصورها من خلال التخيل على أنها حرة ومستقلة وهكذا ينبعث هنالك عالم لا متناه من (آلهة) القوى الجزئية والظواهر، والتي مع هذا معروفة على أنها ثانوية بالنسبة لشئ فوقها. وعلى رأس العالم ينبعث (أندرا) إله السماوات المرئية. وهذه الآلهة تبادلية وفائية، وهي خاضعة (للواحد الأعلى)، والتجريد يستوعبها: القوة التي يحرزها الإنسان عن طريق هذه الآلهة تصيبها بالرعب، وفي الحقيقة فإن الإله (فيزمافيترا) يخلق حتى إلاهاً آخر للسموات المرئية والآلهة الأخرى!

وهكذا فإن هذه (القوى) الروحية والطبيعية الجزئية التي تعد آلهة هي في وقت مستقلة وفي وقت آخر تعد متلاشية، ومن طبيعتها أنها مغمورة في الوحدة المطلقة، في (الجوهر) وأن تنبثق إلى حيز الوجود مرة أخرى من هذا.

وهكذا نجد أن الهندوس يقولون إنه كان يوجد من قبل عدة آلاف من آلهة السموات المرئية، ومع هذا سوف يوجد أيضاً المزيد، وبالطريقة عينها فإن التجسيدات - أيضاً - تعد متحولة ومؤقتة. إن الوحدة الجوهرية لا تصبح عينية لأن القوى الجزئية تعود إليها، بل بالعكس، تظل وحدة تجريدية، وهي لا تصبح عينية رغم أن هذه الموجودات المحددة تنطلق منها، بل هي بالأحرى ظواهر لها خاصية الاستقلال، وهي مطروحة خارج تلك الوحدة.

وإن تكوين تقدير لعدد وقيمة هذه الآلهة أو خارج الموضوع بالكلية هنا، فما من شئ يتخذ شكلاً محدداً، نظراً لأن كل شكل محدد مطلوب لهذا التخيل الحافل بالشطح. وهذه الأشكال تختفي ثانية بالطريقة عينها التي

تتولد بها، والخيال ينتقل من حالة خارجية عادية للوجود إلى الألوهية، وهذه بالطريقة عينها ترتد ثانية إلى ما كان نقطة انطلاقها. ويستحيل التحدث هنا عن معجزات، لأن كل شئ معجزة، كل شئ مزعزع، وما من شئ محدد عن طريق الترابط العقلي لمقولات التفكير. ومما لا شك فيه أن هناك قدراً كبيراً رمزيًّا.

زيادة على ذلك فإن الهندوس ينقسمون إلى رنحَلٍ عديدة. ومن بين الاختلافات الأخرى فإن الاختلاف الرئيسي هو هذا: إن البعض يعبدون إله الشمس والبعض الآخر يعبدون الإله الميمون. وهذا في الغالب يشكل المناسبة التي تنشب فيها الحروب الدموية، ففي الاحتفالات والمهرجانات خاصة تنشأ المنازات التي تكلفهم آلافاً من أرواحهم.

والآن فإن هذه الفروق تُفهم بصفة عامة على أنها تعني أنَّ ما يُسَمىَّ (الجوهر الأعلى للكون) يقول حتى عن نفسه إنه هو (الكلي) وأن (الجوهر الأعلى للكون) هو الرحم الذي فيه ينجب (الكلي) وأنه هو النشاط المطلق للشكل، وأنه في الحقيقة (الجوهر الأعلى للكون). وهنا فإن التباين الذي يمثله (الجوهر الأعلى للكون). ينمحي ويجري استيعابه.

فإذا كان (الإله الميمون) الذي يجري تقديمه على أنه هو المتحدث فإنه هو - إذن - بريق الكلية المطلقة، إنه الأحجار الكريمة، طاقة الإنسان، العقل في النفس - وفي الحقيقة هو أيضاً بدوره (الجوهر الأعلى للكون). هنا نجد أن كل (القوى) حتى الاختلافان الآخران وكذلك (القوى) الأخرى، آلة الطبيعة والجن، تذوب في (شخص واحد)، تذوب في واحد من هذه الاختلافات.

إن التحديد الأساسي للوعي النظري هو لهذا تحديد الوحدة، تحديد ما يسمى الجوهر الأعلى للكون، وما شاكل ذلك. وعلى أي حال فإن هذه الوحدة تتأتَّى إلى أن يصبح لها معنى غامض، طالما أن (الجوهر الأعلى للكون) هو أحياناً (الكلي)، (الكل)، وأحياناً أخرى شيئاً جزئياً مخصوصاً متعارضاً مع الجزئي بصفة عامة. وهكذا فإن (الجوهر الأعلى للكون) يبدو أنه الخالق، ثم مرة أخرى يبدو على أنه ثانوي بالنسبة لشئ آخر، بل إنه حتى ليتكلم عن شئ أسمى من نفسه - عن نفس كلية. والتشوش

الذي يميز هذا المجال ينبع في جدل يمت إليه بالضرورة. والروح التي تطرح كل شئ في علاقة عضوية ليست ماثلة هنا، ولهذا إذا لم تظهر على الإطلاق التحديدات في الشكل الملائم للروح، فيجب أن تُلغى على أنها أحادية الجانب، وحينئذ فإن الشكل الجديد يتخذ ظهوره. إن ضرورة (الفحوى) تُجَلي ذاتها كمجرد تكريس، كتشوش، كشئ لا شئ بداخله يعطيه الثبات، وبفضل طبيعة (الفحوى) يدين التشوش بوجوده.

إن (الواحد) يظهر نفسه كشئ محدد ثابت أو قائم بمقتضى نفسه، والذي هو في وحدة مستديمة مع ذاته. ولكن لما كان هذا (الواحد) يجب أن يتقدم إلى التجزؤ الذي يظل - على أي حال - خلواً من (الروح) هنا، فإن كل التباينات الأخرى تُسمى وهي بدورها تكون (الجوهر الأعلى للكون)، إنها هذا (الواحد) داخل ذاته، وهي أيضاً تلائم لقب (الواحد) ومن ثم فإن كل الآلهة الجزئية هي (الجوهر الأعلى للكون) بالمثل. وهناك رجل إنجليزي قام بأكبر بحث دقيق في الأشكال المتجسدة المختلفة وأعتقد أنه اكتشف ما المقصود (بالجوهر الأعلى للكون)، أعتقد أن (الجوهر الأعلى للكون) هو لقب مديح، وهو يُستخدم على هذا النحو لا لشئ سوى أنه لا يُنظر إليه على أنه نفسه وحده هذا (الواحد)، بل بالعكس، فإن كل شئ يقول عن نفسه إنه (الجوهر الأعلى للكون). وأنا أشير إلى ما ذكره مل في كتابه (تاريخ الهند). لقد برهن من عدة كتابات هندية أنه لقب مديح ينطبق على عدة آلهة، ولا يمثل تصور الكمال أو الوحدة التي تربطها به. وهذا خطأ، لأن (الجوهر الأعلى للكون) هو في جانب منه (الواحد)، (اللامتغير)، والذي له - على أي حال - عنصر التغير في نفسه، وبسبب هذا فإن التنوع الثَرَّ للأشكال الذي له من الناحية الجوهرية هو أيضاً صفة له. إن (إله الشمس) يسمى أيضاً (الجوهر الأعلى الأسمى للكون). والماء والشمس هما (الجوهر الأعلى للكون). وهناك أفضلية خاصة للشمس في كتب (المعرفة الإلهية) وإذا كنا سنرجع إلى الصلوات الموجهة إليه فقد نفترض أن السكان القدماء للهند وجدوا (الجوهر الأعلى للكون) في الشمس وحدها، وأنهم على هذا لديهم ديانة مختلفة عن ديانة خلفائهم. والهواء - أيضاً - حركة الجو والتنفس والفهم والسعادة كلها تسمى (الجوهر الأعلى للكون). و(الإله العظيم) يسمي نفسه (الجوهر الأعلى للكون)، ويقول (الإله الميمون) عن نفسه "أنا ما هو موجود وما هو ليس

بموجود، لقد كنت كل شئ، إنني دائماً وسوف أكون دائماً، إنني (الجوهر الأعلى للكون) وأنا مثل (الجوهر الأعلى للكون)، إنني العلة التي تُسَبِّب الأشياء، إنني أنا الحقيقة، إنني الثور، وكل الأشياء الحية، إنني أقدم من الجميع، أنا الماضي والحاضر والمستقبل، أنا (إله العواصف)، أنا كل العوالم".

إن (الجوهر الأعلى للكون) هو (الواحد)، وهو أيضاً كل شئ مستقل يجري تصوره على أنه (الإله). ومن بين الأدعية نجد دعاءً موجهاً فيه يقول عن نفسه: "أنا (الجوهر الأعلى للكون)، النفس الأسمى الكلية. وهكذا نجد أن (الجوهر الأعلى للكون) هو (الواحد) والذي - مهما يكن الأمر - لا يجري التمسك به بشكل مطلق على أنه هذا (الواحد). إنه ليس على غرار (الوجود) كما هو في عقولنا عندما نتحدث عن (الله) الواحد، إن هذا (الإله الواحد) هو الوحدة الكلية، وهنا نجد أن كل شئ مستقل متوحد مع نفسه وهو يقول: "أنا الجوهر الأعلى للكون".

ومع المحصلة النهائية هناك وصف آخر يمكن طرحه هنا، فيه نجد أن كل اللحظات التي ننظر فيها حتى الآن في حالتها المنقسمة والجدل يجري التعبير عنها بشكل متحد.

ولقد ترجم الكولونيل (داو) تاريخاً عن الهند من الفارسية وهو في رسالة علمية مرفقة يعطي ترجمة من كتاب (المعرفة الإلهية) وفيه يوجد وصف لخلق العالم.

إن (بريما) وُجد منذ الأزل في شكل توسع هائل، وعندما راق له أن يخلق العالم قال "إنهض يابريما!" وأول ما وُجد هكذا هو الرغبة، الشهوة. ولقد قال هذا لنفسه. وفي التو على هذا برز روح من شعلات النار له أربعة رؤوس وأربعة أيد وقد حرر من السرَّة. وقد تطلع (بريما) حوله ولم ير إلا صورته الهائلة. وقد رحل لمدة الف سنة لكي يتحصل على معرفة عن توسعه وفهمه. والنار التي وُجدت هي هي (بريما) نفسه وهو نفسه وحده لشيئه الذي خلقه أن يكون هائلاً. والآن فإن (بريما) بعد رحلة الألف سنة عرف القليل عن توسعه كما فعل من قبل. ولقد غرق في الدهشة وكف عن رحلاته وتأمل فيما قد رآه. و(العظيم) وهو شئ

مختلف عن (بريما) قد قال لنفسه: "إنطلق يا (بريما) واخلق العالم، إنك لن تستطيع أن تفهم نفسك، فاخلق شيئاً يكون مفهوماً". ولقد تساءل (بريما): "كيف سوف أخلق عالماً؟" ولقد رد (العظيم) قائلاً: "إسألني وسوف تُعطى لك القوة". والنار قد صدرت الآن من (بريما) ولقد كان هو (الفكرة العادية) لكل الأشياء، والتي تحوم أمام عينيه ولقد قال: "دعوا كل ما أراه يصبح حقيقياً، ولكن كيف لي أن أحتفظ بالأشياء حتى لا تصاب بالدمار؟" وعند هذا فإن روحاً للون الأزرق انبعثت من فمه، وهذه مرة أخرى كانت (بريما) نفسه، كانت (إله الشمس)، كانت (الإله الأسود)، المبدأ الدائم، ولقد أمر هذا المبدأ الدائم أن يخلق كل الأشياء الحّية، ومن أجل بقائها جاء العالم النباتي. وحينئذ أمر (بريما) (إله الشمس) أن يخلق البشر. ولقد فعل هذا، لكن البشر الذين خلقهم (إله الشمس) كانوا بلهاء ولهم أمعاء متضخمة بدون معرفة مثل وحوش الحقل بدون انفعالات واردة، وبعواطف حسية فحسب، وعند هذا كان (بريما) محنقاً ودمرهم. وهو نفسه خلق الآن أربعة أشخاص من نفسه وأعطاهم أوامر أن يحكموا المخلوقات. لكنهم رفضوا أن يفعلوا أي شئ آخر غير مدح (الإله)، فليست لهم فضيلة التحريك أو التدمير فيهم، ليست لهم صفات مؤقتة للوجود. والآن لقد انتاب (بريما) الغضب وحنقه اتخذ شكل روح حالكة، تأتت بين عينيه. ولقد جلست هذه الروح أمام (بريما) وساقاه ملتفتان وذراعاه متعانقتان وبكى ويقول "مَنْ أنا، وما هو مستقر إقامتي؟" وقد رد (بريما) قائلاً: "سوف تكون (إله العواصف) وكل الطبيعة هي مستقرك، فانطلق واخلق الناس" ولقد فعل هذا. وكان هؤلاء الناس أكثر وحشية من النمور فليس فيهم سوى الصفة التدميرية، لقد دمروا أنفسهم، فإن انفعالهم الوحيد هو الغضب. وهكذا نرى الآلهة الثلاثة يعملون منفصلين الواحد عن الآخرين، وما ينتجونه هو أحادي الجانب فحسب وبدون حقيقة. وأخيراً فإن (بريما) و(إله الشمس) و(إله العواصف) يوحدون قواهم وهكذا خلقوا الناس، عشرة منهم في الواقع.

(ج)

المبادة

إن الديانة الذاتية - استيعابها لنفسها عن طريق الوعي الذاتي في علاقة بعالمها الإلـهي - تتفق مع طابع ذلك العالم ذاته.

وكما أن (الفكرة العادية) في هذا العالم قد طورت نفسها إلى حد أن تحديداتها الأساسية قد برزت رغم أنها تظل خارجية بشكل تبادلي، وكما بمثل هذه الحالة فإن العالم التجريبي يظل خارجياً وغير معقول بالنسبة لها وبالنسبة لذاته ومن ثم تُرك لهوى التخيل، والوعي أيضاً، رغم تطوره في كل الاتجاهات، لا يرقى إلى تصور ذاته على أنه ذاتية حقيقية. والموضع الرئيسي في هذا المجال تشغله المساواة الخالصة أو هوية الفكر، والذي هو في الوقت نفسه (قوة) إبداعية موجودة فطريا. وعلى أي حال فإن هذا الأساس هو على نحو نظري خالص. ولا تزال (الجوهرية) هي التي ينطلق منها بالإمكانية الكلي، وفيها الشكل يستقر، ولكن خارجها نجد أن المحتوى الكلي يفترض الاستقلال، وبالنسبة لوجودها المحدد وقوامها ليست مخلوقة من تلك الوحدة في شكل محتوى موضوعي وكلي. ومجرد الفكر النظري، الصوري، هو الذي يدعم المحتوى عندما يبرز على أنه قد تحدد على نحو عرضي، إنه يستطيع في الحقيقة أن يتجرد منه، لكنه لا يستطيع أن يجعله يرقى إلى مصاف الوحدة المترابطة لنسق من الإنسان وبالتالي لا يرقى إلى مصاف الوجود المترابط طبقاً للقانون. ولهذا فإن الفكر لا يحرز حقاً دلالة عملية هنا، أي أن الفعالية والإرادة لا يعطيان طابع الكلية للتحديدات، ورغم أن الشكل يطور نفسه بالإمكانية، في الحقيقة، وفق طبيعة (الفحوى) فإنه لا يزال لا يبدو في طابع شئ تطرحه (الفحوى)، ولا يبدو أنه قابع في وحدته. إن فاعلية الإرادة - لهذا - لا تصل إلى حرية الإرادة - لا تصل إلى محتوى وقد تحددت من خلال وحدة (الفحوى) وبهذا تكون بالتالي عقلانية وموضوعية ووفق الحق. والوحدة - بالعكس - هي مجرد (القوة) الجوهرية الموجودة بالإمكانية وقد وجدت في عزلة أي في (الجوهر الأعلى للكون) الذي يطلق الوقائعية على أنها مجرد عرضية، ثم يتخلى عنها الآن بالكلية من أجل هواه العنيف الخاص به.

والعبادة هنا هي أولاً وقبل كل شئ وجهة نظر محددة للوعي الذاتي

تجاه (الجوهر الأعلى للكون) ثم بعد هذا لبقية العالم الإلهي الموجود خارج. (الجوهر الأعلى للكون).

(أ) بالنسبة للموقف الأول أي تجاه (الجوهر الأعلى للكون) فإننا نجد أنه يتميز بصفة خاصة وفريدة بالدقة في تناسب طالما أنه يبقي ذاته معزولاً عن بقية الامتلاء العيني والديني والمؤقت للحياة.

(١) إن (الجوهر الأعلى للكون) هو الفكر، والإنسان هو الكائن المفكر، ومن ثم فإن (الجوهر الأعلى للكون) له من الناحية الماهوية وجودٍ في الوعي الذاتي الإنساني. وعلى أي حال فإن الإنسان يتميز ماهوياً هنا على أنه كائن مفكر، أو، بقول آخر، هو الفكر كفكر، وفي المقام الأول كنظرية خالصة له وجود كلي هنا، لأن الفكر نفسه كفكر، (كقوة) فطرية يتخذ طابعاً محدداً وبالتالي له فيه شكل بصفة عامة، أي، شكل تجريدي، أو طابع (الوجود) المحدد بصفة عامة.

والإنسان - في الحقيقة - ليس فحسب كائناً مفكراً، ولكنه هنا هو الفكر من الناحية الماهوية، إنه واع بنفسه كفكر خالص، فقد تقرر أن الفكر هنا على هذا النحو يتأتى للوجود، الإنسان هنا له الفكرة العامة عنه داخل نفسه. بقول آخر، إنه بالفعل فكر واع ذاتياً، لأن الفكر هو ضمنياً (القوة) لكن (القوة) هي مجرد تلك السالبية اللامتناهية، تلك السالبية التي تربط نفسها بنفسها، والتي هي (الوجود) الفعلي، (الوجود) لذاته. لكن (الوجود) لذاته، وهو منغلق داخل كلية الفكر بصفة عامة يرقى فيه إلى مصاف المساواة الحرة مع ذاته، هو نفس مخلوق حي فحسب، وليس الوعي الذاتي القوي المسجون داخل خصوصية الرغبة، بل نفس الوعي، الذي يعرف نفسه في كليته والذي هو يفكر هكذا في ذاته، على أنه يشكل التصورات داخل ذاته، يعرف ذاته على أنه (الجوهر الأعلى للكون).

أو إذا نحن انطلقنا من تحديد يذهب إلى أن (الجوهر الأعلى للكون) هو (الماهية) كوحدة مجردة، كاستيعاب في النفس، إذن فإن له وجوده في الذات المتناهية أيضاً، في (الروح) الجزئية، شأنه في هذا شأن هذا الاستيعاب في النفس. وإلى (الفكرة العادية) لما هو حقيقي تنتمي الوحدة الجوهرية الكلية والهوية مع النفس، ولكن على نحو أنه ليس مجرد (اللامتحدد)، ليس مجرد الوحدة الجوهرية، بل هو متحدد في ذاته. وعلى

أي حال فإن (الجوهر الأعلى للكون) له تحدد خارج نفسه. وهكذا نجد أن التحدد الفائق (للجوهر الأعلى للكون) أي الوعي، هو معرفة وجوده الحق، معرفة ذاتية من الوحدة ولا يكون إلا وعياً ذاتياً على هذا النحو.

هذا الموقف لا يجب أن يسمى عبادة، فهنا لا توجد علاقة بالجوهرية المفكرة على أنها علاقة بأي شئ موضوعي، بل بالعكس فإن العلاقة معروفة على نحو مباشر على طول المدى مع تحديد ذاتيتي على أساس "أنا نفسي". وفي الواقع أنا هذا الفكر الخالص، و(الأنا) هي ذاتها في الحقيقة التعبير الخالص عنه وذلك أن هذه (الأنا) كأنا هي هذه الهوة التجريدية لنفسي مع نفسي بدون تحديد تماماً - (الأنا) (كأنا) هي أنني مجرد فكر ينطرح مع تحديد الوجود الذاتي المتأمل في ذاته - إنني (ما يفكر). ولهذا فإن الأمر بالعكس هو أنه يتقرر من جهة أخرى أن الفكر على أنه هذا الفكر التجريدي له هذه الذاتية الخالصة التي هي (الأنا) التي تعبر على نحو مباشر على نحو وجودها. وذلك أن الفكر الحق، الذي هو (الإله) ليس هذا الفكر التجريدي، أو هذه الجوهرية البسيطة والكلية، بل هو الفكر على أنه (الفكرة العادية) العينية الممتلئة أو المملوءة على نحو مطلق. الفكر الذي هو مجرد الوجود بالإمكان (للفكرة العادية) هو مجرد الفكر التجريدي الذي له مجرد هذا الوجود المتناهي أي في الوعي الذاتي الحافل بالذاتية والذي ليس له نسبياً بالنسبة لهذا الأخير موضوعية الوجود العيني في ذاته - و- لذاته، والذي لهذا هو ليس معقوداً حقاً بالمرجعية بذاته.

وكل هندوسي هو نفسه (الجوهر الأعلى للكون) على نحو مؤقت. إن (الجوهر الأعلى للكون) هو هذا (الواحد، تجريد الفكر، وإلى المدى الذي يضع فيه الإنسان نفسه في حالة تركيز ذاتي فإنه يكون (الجوهر الأعلى للكون) و(الجوهر الأعلى للكون) هونفسه ليس موضع عبادة، إن (الإله) الواحد ليس له معبد، ليست له عبادة، ولا توجه إليه أي صلاة. وهناك رجل انجليزي، هو مؤلف بحث علمي عن "العبادة الوثنية بين الهندوس" أدلى بعدد من التأملات عن الموضوع وهو يقول إن الهندوسي إذا ما سئل عما إذا كان يعبد الأوثان فإنه يرد قائلاً دون أدنى تردد: "نعم أنا أعبد الأوثان" ومن جهة أخرى إذا ما كنا سنسأل أحد الهندوس سواء كان متعلماً أو غير متعلم "هل تعبد (الموجود الأسمى) (بار امسفارا)؟ هل

تصلي له؟ هل تقدم له الهبات؟" فإنه سيقول حينئذ "أبداً". فإذا ما تساءلنا على نحو أبعد: "ما هو هذا التكريس الهادئ، هذا التأمل الصامت الذي تستمتع به وتأثيره عليك والذي تمارسه؟" فإنه سيرد حينئذ "عندما انخرط في الصلاة وأجلس وألفَّ ساقي الساق على الأخرى وأطبق يدي وأتطلع إلى السماء وأركز روحي وأفكاري دون أن أتكلم، فإنني أقول حينئذ داخل نفسي: (إنني "الجوهر الأعلى للكون"، إنني "الموجود الأسمى").

(٢) ولما ليس لدينا في هذا الموقف الأول إلا لحظة واحدة من صلاة مفردة، من تكريس، حتى أن (الجوهر الأعلى للكون) لا يكون إلا على نحو مؤقت في وجوده، ولما كان هذا الوجود ليس ملائماً هكذا لمثل هذا المحتوى وكليته فإن الحاجة تنبعث من أن هذا الوجود يجب أن يتحول ليصبح وجوداً كلياً، على غرار المحتوى. إن (الأنا) المجردة على هذا النحو هي الكلي، وكل ما هنالك أن هذه نفسها هي مجرد لحظة في وجود التجريد، والحاجة التالية - لهذا - هي أن هذا التجريد، هذه (الأنا) يجب أن تكون متكافئة مع المحتوى. وهذا الإعلاء ليس سوى تحطيم التحول من لحظة العزلة القائمة إلى حياة، تحطيم الحاضر العيني إلى وعي ذاتي عيني. وبهذا فإن كل الحياة وكل علاقات الحياة الواقعية العينية (بالواحد) يجب التخلي عنها. إن (الحاضر) الحقّ الكلي سواء كان حاضر الحياة الطبيعية أو حاضر الحياة الروحية، حاضر الأسرة، حاضر الدولة، حاضر الفن، حاضر الدين ينحلّ في السالبية الخالصة لتنزُّه النفس التجريدي.

والنقطة القصوى يجري إحرازها في العبادة هي تلك الوحدة مع (الإله) وهي قائمة في إفناء الوعي الذاتي والذهول عنه. وهذا ليس تحرراً وتصالحاً إيجابيين، بل الأمر بالعكس هو سلبي تماماً، تجريد كامل. إن ذلك التفريغ الكامل هو الذي يسبب التخلي عن كل وعي وإرادة وانفعالات واحتياجات. والإنسان طالما أنا يصر على أنه يظل قابعاً داخل وعيه فإن هذا يعد عند الهندوسي شيئاً غير إلهي. لكن الحرية التي يمارسها الإنسان قائمة في أنها موجودة معه - لا في الفراغ، بل في الإرادة والمعرفة والفعل. والأمر عند الهندوسي بالعكس فإن الانغمار الكامل

والذهول عن الوعي هما ما هو أسمى، ومن يتمسك بنفسه في هذا التجريد ويزهد عن العالم يسمى اليوجى.

هذه الحالة موجودة بين شعب الهند لأن العديد من الهندوس الذين ليسوا (الجوهر الأعلى للكون) يأخذون على عاتقهم وينجزون مهمة جعل أنفسهم (الأنا) التي هي في حالة تجريدية كاملة. إنهم يتنازلون ويتخلون عن كل حركة، عن كل الاهتمامات، عن كل هوى ويستسلمون إلى تجريد سكوني، إنهم يلقون احترام وعون الآخرين، وهم يظلون صامتين في حذَر شديد وهم يتطلعون إلى الشمس أو يحتفظون بعيونهم مغلقة. والبعض يظلون هكذا إبان كل حياتهم، وهناك آخرون يظلون هكذا لمدة عشرين سنة أو ثلاثين سنة. وحُكي عن أحد هؤلاء الهندوس أنه سافر لمدة عشر سنوات دون أن يستريح أو يستلقي وهو ينام وهو واقف، وإبان السنوات العشر التالية عقد يديه فوق رأسه ثم قصد أن يتجمد في وقفته وهو يتأرجح لمدة ثلاث ساعات وثلاثة أرباع الساعة فوق النار وأخيراً اندفن لمدة ثلاث ساعات وثلاثة أرباع الساعة. وحينئذ وصل إلى حالة أسمى، ومن ينجح في الوصول إلى مثل هذا التجميد للحركة، مثل هذا التصلب هو في رأي الهندوس انغمس بالتالي في الحياة الباطنية، ويعيش دوماً على أنه (الجوهر الأعلى للكون).

وهناك قصة في (حكاية راما) (٣) تضعنا بالكامل أمام وجهة النظر هذه وقصة حياة فيسفاميترا وهو رفيق راما (وهو تجسيد لإله الشمس) يجري سردها. لقد كان هناك ملك عظيم وهو على هذا قد طلب بقرة (وهي تُعَبد في الهند باعتبارها الطاقة المتولدة للأرض) خاصة بالحكيم فاسيسشتا الممتلئ بالألوهية المحيطة وكان قد عرف بقوتها العجيبة. وقد رفضها فاسيسشتا، ومن ثم اعتقلها الملك بالقوة لكن البقرة هربت ثانية إلى فاسيسشتا، وقد لامته بأن سمح بأن تؤخذ منه، حيث أن قوة أحد أفراد الطبقة الثانية في المجتمع الهندي (وهي قوة متوفرة للملك) ليست أعظم من قوة (الألوهية المحيطة). وحينئذ فرض فاسيسشتا على البقرة مهمة

---

(٣) هي ثاني ملحمة في الهند وهي منسوبة إلى حكيم اسمه فالميلي وقد جرى تأليفها في بداية التقويم المسيحي وهي في سبعة كتب وتضم 50 ألف بيت شعر (المترجم).

تجميع قوة له بها يقاوم الملك. وقد واجهه الملك بجيشه الجرار كله وقد تمت الإطاحة بكلا الجيشين عدة مرات، وعلى أي حال، أخيراً تم قهر فيسفامترا بعد أن جرى تدمير أبنائه المائة أيضاً من جراء الريح التي أوجدها فاسيسشتا من سرّته. ولما كان ممتلئاً باليأس سلم الحكم لابنه المتبقي الوحيد ورحل مع عشيقته إلى جبال الهيمالايا لكي يحصل على بركة (الإله العظيم) (الإله الميمون) و(الإله العظيم) الذي تحرك بقوة تمريناته استعد لإنجاز رغباته. وقد طلب فيسفاميترا أن تكون له معرفة العلم الكلي للرماية وقد مُنح له هذا. ولقد تسلح بقوسه وأراد أن يقهر فاسيسشتا، وهو ومعه سهمه جاب غابته. وعلى أي حال فإن فاسيسشتا أمسك بسلاحه وهو السلاح الخاص بالألوهية المحيطة ورفعه، وقد أدركت الآلهة هذا إدراكاً تاماً، فإن قوة على هذا النحو إنما تهدد العالم كله بالدمار. ولقد تضرعوا (للألوهية المحيطة) أن تكف عن عملها. ولقد تبيّن فيسفاميترا قوته، وعزم الآن أن يُخضع نفسه لتمارين قاسية لكي يحصل على تلك القوة. فتقاعد في عزلة وعاش هناك ألف سنة في تجرد وحيداً مع عشيقته. وقد جاءه (الجوهر الأعلى للكون) وخاطبه على النحو التالي: "إنني أتبينك الآن على أنك الحكيم الملكي الأول" وفيسفاميترا الذي لم يقتنع بهذا بدأ يجدد توبته. وفي الوقت نفسه فإن الملك الهندي جاء إلى فيسفاميترا يطلب أن يرفعه في شكله الجسماني إلى السماء. وعلى أي حال جرى رفض الطلب على أساس أنه فرد من الطبقة الثانية في المجتمع الهندي، ولكن مع إلحاحه الشديد تم تنزيل درجته على يد فاسيسشتا إلى طببقة التشاندالا. وعلى هذا لجأ إلى فيسفاميترا بالطلب نفسه وقد أعد فيسفاميترا أضحية دعا إليها كل الآلهة، وعلى أي حال رفضت الآلهة أن تأتي إلى أضحية من أجل فرد من طبقة تشاندالا. وعلى أي حال فإن فيسفاميترا بممارسة قوته رفع الملك إلى السماء، وبأمر من (الإله الأعظم) أسقطه إلا أن فيسفاميترا أبقاه معلقاً بين السماء والأرض، وبعد هذا خلق سماء أخرى وكوكبة ثريا أخرى و(إلهاً أعظم) آخر، ودائرة أخرى من الآلهة. وقد انتابت الآلهة الدهشة وهم قد قاموا بالإصلاح في تواضع لفيسفاميترا واتفقوا معه على المكان الذي عليهم أن يخصصوه لملكهم في السماء. وبعد مرور ألف سنة كوفئ فيسفاميترا وأسماه (الجوهر الأعلى للكون) رأس الحكماء، لكنه لم يناد به بعد ليكون (الألوهية المحيطة). ثم إن فيسفاميترا قام بتزكية كفارته، والآلهة في

السماء أصبحت غيورة وحاسدة، وحاول (الإله الأعظم) أن يستثير عواطفه (وذلك أن من الجوهري للحكيم الكامل و"الألوهية المحيطة" أن يتحكم في عواطفه). وقد أرسل له فتاة غاية في الجمال وقد عاش معها فيسفاميترا خمساً وعشرين سنة، ولكنه انسحب حينذاك منها وتغلب على حبه. وعبثاً - أيضاً - أن حاولت الآلهة بالفعل استشارته وجعله يغضب. وأخيراً فإن قوة (الألوهية المحيطة) كان يجب اسباغها عليه.

ويجب أن نلاحظ أن هذا ليس إسهاباً للجريمة، فلا شئ حسن يمكن أن يتم من خلالها. وهذا التخلّي ليس له طابع الوعي بالإثم كافتراض. فهذه - بالعكس - هي أشكال تزمت جرى اتخاذها في ضوء أن تكون محاولة لحالة (الجوهر الأعلى للكون). وليس الأمر أمر كفارة ترد بهدف إضعاف الآلهة بالنسبة لأي نوع من أنواع الجريمة أو انتهاك أو مخالفة. إن الكفارة من النوع الأخير تفترض وجود علاقة بين عمل الإنسان ووجوده العيني وأفعاله (والإله الواحد) - وهي فكرة حافلة بالمحتوى حيث يكون لدى الإنسان معيار وقانون طابعه وخلقه وعليه أن يتطابق معه في إرادته وحياته. لكن العلاقة (بالجوهر الأعلى للكون) لا تحتوي بعد أي شئ عيني، لأنه هو نفسه هو مجرد تجريد النفس الجوهرية، وكل تحديد ومحتوى قادمين يقع خارجه. ومن ثم فإن العبادة كعلاقة جوهرية تؤثر وتوجه على نحو فعال الإنسان العيني ليس لها مكان في العلاقة (بالجوهر الأعلى للكون). فإذا كان مثل هذه العلاقة ماثلة هنا أصلاً، فيجب البحث في عبادة الآلهة الأخرى. ولكن لما كان (الجوهر الأعلى للكون) يجري تصوره على أنه وجود منغلق منعزل فكذلك أيضاً تمجيد الوعي الذاتي الفردي الذي يستهدف عن طريق أشكال التزمت التي تحدثنا عنها في التو لجعل تجريده شيئاً دائماً لذاته، هو بالأحرى هروب من الواقع العيني للشعور والفعالية الحية. وفي الوعي الذي يقول "أنا (الجوهر الأعلى للكون)" فإن كل الفضائل والرذائل، كل الآلهة، وأخيراً الثالوث نفسه يتلاشى. إن الوعي العيني لنفس المرء والمحتوى الموضوعي حيث نجد أن الفكرة المسيحية للندم والهداية للحياة الحسية الكلية تتقلص، ولا تتصف هنا مثل أي شئ آثم أو سالبي، وعلى نحو ما في الحياة التكفيرية للمسيحيين والكهنة المسيحيين وفي فكرة الهداية. والأمر بالعكس، إن هذا يستوعب - من جهة - كما ذكرنا في التو - المحتوى الخالص المقدر على

أنه مقدس، ومن جهة أخرى نرى أن طابع وجهة النظر الدينية موضع النظر يتكون من هذا فحسب، وهي أن كل اللحظات تتساقط، وأن الوحدة العليا لا تلقي بأي انعكاس في كمال القلب والحياة.

فإذا ما جرى تصور (المطلق) على أنه حر من الناحية الروحية، على أنه عيني من الناحية الماهوية، إذن فإن الوعي الذاتي يوجد كشئ ماهوي في الوعي الديني وحده، إلى حد أنه يحتفظ داخل ذاته بالحركة العينية، يحتفظ بالأفكار الحافلة بالمحتوى والشعور العيني. وعلى أي حال إذا كان (المطلق) هو تجريد (المجاوز) أو (الوجود الأسمى) إذن فإن الوعي الذاتي يوجد أيضاً - نظراً لأنه بالطبيعة يكون ما يفكر فيه، بالطبيعة الخيرة يكون ما يجب أن يكون عليه.

والإنسان الذي جعل من نفسه باستمرار (الجوهر الأعلى للكون) الموجود إنما يشغل مركزاً مكافئاً لذلك الذي سبق أن رأيناه لدى الساحر ألا وهو أنه قد اكتسب قوة مطلقة على الطبيعة وهو تلك القوة (٤). ولقد جرى تخيل أن مثل هذا الإنسان يمكن أن يلهم حتى (الإله الأعظم) بالخوف والفهم. وهناك حكاية عند بوب "مختارات" عن عملاقين أتيا إلى (العظيم) بهدف طلب الخلود، ولكن لما كانا قد ولجا في هذا من خلال ممارساتهما فحسب بهدف نيل هذه القوة فإنه أسبغ عليهما فحسب هذا القدر أنهما سيموتان من جراء عمل من أعمالهما. وحينئذ مارسا هيمنة كاملة على الطبيعة. وقد أصبح (الإله الأعظم) خائفاً منهما واستخدم الوسائل العادية بإغراء أي فرد على أن يوقف مثل هذه الممارسة للقوة. وقد أحضر فتاة جميلة إلى الوجود، وكل واحد من العملاقين رغب في أن تكون زوجته. وفي النزاع تسبب كل واحد منهما في موت الآخر ومن ثم جرى انقاذ الطبيعة.

(٤) الساحر في الحقيقة لا يمتلك أي قوة حقيقية على الواقع وذلك من خلال الفهم الحقيقي للسحر كما جاء في القرآن الكريم (فلما ألقوا سحروا أعين الناس واسترهبوهم) (الأعراف/ ١١٦) وهذا يعني أنه لا يوجد سحر حقيقي ولا توجد قوة حقيقية بل يوجد مجرد الإيهام (المترجم).

(٣) وهناك خاصية فريدة تماما يجب النظر فيها وها أن كل (ألوهية محيطة) وكل عضو في تلك الطبقة يجري تقديره على أنه (الجوهر الأعلى للكون) وهو يعد (إلهاً) لدى كل هندوسي آخر. وهذه الطريقة الفريدة من تصوير المسألة هو - على أي حال - مرتبطة بشدة بالخصائص السابقة. أي أن كلاً من الشكلين اللذين نظرنا فيهما هو علاقة معزولة تجريدية فحسب، للوعي الذاتي (بالجوهر الأعلى للكون)، والأول هو فحسب الواحد المؤقت، والثاني هو فحسب الهرب من الحياة - والحياة الدائمة في (الجوهر الأعلى للكون) هي الموت الدائم كل فردية. والمطلب الثالث هو - لهذا - يعني أن هذه العلاقة لا يجب أن تكون مجرد فرار، مجرد تنازل عن الحياة، بل يجب طرحها بطريقة إيجابية. والسؤال الذي ينشأ هو: كيف يجب لهذه الطريقة الإيجابية لهذه العلاقة تشييدها؟ إنها يمكن ألا تكون سوى شكل الوجود المباشر. وهذا تحول صعب. إن ما هو باطني فحسب، تجريدي فحسب، هو خارجي فحسب، وهكذا فإن هذا (المجرد) فحسب هو (الحسي) المباشر، هو الخارجية الحسية. ولما كانت العلاقة هنا هي العلاقة التجريدية مع الجوهر التجريدي الكلي، ومن ثم فهي علاقة مباشرة. وبهذا نحصل على ظاهرة عينية تتضمن أن العلاقة (بالجوهر الأعلى للكون)، علاقة الوعي الذاتي به هي علاقة مباشرة، علاقة طبيعية، وهي هكذا علاقة فطرية، علاقة مؤسسة من الأول منذ الميلاد.

إن الإنسان هو كائن مفكر، وهو هكذا بالطبيعة، والتفكير هو صفة طبيعية للإنسان. ولكن حقيقة أنه كائن مفكر تعبر بصفة عامة عن صفة مختلفة عن التحديد موضع النظر هنا، عن (وعي) التفكير بصفة عامة على أنه موجود على نحو مطلق. وفي هذا الشكل لدينا في الواقع وعي التفكير، وهذا يُطرح حينئذ على أنه (المطلق). إن وعي (الموجود) المطلق هو المطروح هنا على أنه موجود على نحو طبيعي، أو إذا طرحنا الأمر بشكل مختلف نقول إنه هو الذي يتأكد ومفروض فيه أنه فطري، وإن انحطاطه إلى هذا الشكل قائم على العلاقة الكلية، فرغم أنه معرفة عقلية فإن هذا الوعي مفروض أنه يوجد في شكل مباشر.

إذن لما كان الإنسان هو كائن مفكر ولما كان وعي الفكر على أنه (الكلي)، الوجود الكلي، يتميز عن التفكير الإنساني بصفة عامة بينما

الإثنان هما شئ فطري، فإنه يترتب على هذا أن هناك فئتين من الناس: فئة تضم الناس المفكرين، الناس بصفة عامة، وفئة أخرى تضم أولئك الذين هم وعي الإنسان، (كموجود) مطلق. وهؤلاء هم (الألوهيات المحيطة)، أولئك الذين يولدون ثانية، يولدون مرتين من خلال الميلاد، المرة الأولى على نحو طبيعي، ثم كرجال مفكرين. وهذه فكرة عميقة. إن فكر الإنسان يُنظر إليه الآن هنا على أنه مصدر وجوده الثاني، جذر وجوده الحقيقي، والذي يعطيه لنفسه عن طريق الحرية.

إن (الألوهيات المحيطة) تولد مرتين ولها مرجعية غير مقيدة، وكل الناس الآخرين بالمقارنة بها لا قيمة لهم. والحياة برمتها الخاصة (بالألوهيات المحيطة) هي تعبير عن وجود (الجوهر الأعلى للكون). إن أفعالها قائمة في إعطاء تعبير عن (الجوهر الأعلى للكون)، وهم بفضل الميلاد هم وجود (الجوهر الأعلى للكون). وإذا حدث لأي إنسان من الفئة الدنيا لمس (الألوهية المحيطة) فإنه بفضل هذا العقل نفسه يجلب على نفسه الموت. وفي قانون مانو [٥] نجد الجزاءات بالعقوبة مفروضة على الذين يعادون (الألوهيات المحيطة) وعلى سبيل المثال إذا نطق فرد من الطبقة الرابعة الدنيا بلغة مسيئة لأحد أفراد (الألوهية المحيطة) فإنها يضع في حلقه مادة جديدة طولها عشر بوصات، وإذا حاول أن يعلّم فرداً من أفراد (الألوهية المحيطة) يتم صب زيت حار في فمه وفي أذنيه. وهناك قوة أسرارية منسوبة (للألوهيات المحيطة)، فيقال في قانون مانو: لا تدع أي ملك يثير فرداً من أفراد (الألوهية المحيطة)، وذلك لأنه إذا ما استثير فإنه يستطيع أن يدمر مملكة بكل قواه وجيوشه وأفياله، ألخ".

ونقطة الذروة عادة ما يكون فكراً معزولاً حيث أن (الجوهر الأعلى للكون) يعيش وحسب لنفسه. وهذه الذروة تتأتى إلى الوجود في ذلك الانغمار في العدم، ذلك الوعي الفارغ الكلي والتأمل الذي سبق أن تحدثنا عنه. وعلى أي حال فإن هذا (الجوهر الأعلى للكون) هو الوعي الذروة للفكر، وهو مستقل، مُنْبَتّ الصلة عن كل شئ آخر، ولا يوجد كروح فعلية عينية، وعلى هذا بالمثل يتبع أنه لا توجد أي علاقة حيوية مع هذه الوحدة

(٥) الإنسان المفكر. (المترجم).

ماثلة في الموضوع، بل إن الأمر بالعكس فإن العنصر العيني للوعي الذاتي منفصل عن هذا النطاق، إن العلاقة تنفصم. وهذا هو الخاصية البارزة لهذا المجال من الفكر، والذي هو بحق فيه تطور اللحظات، ولكن على نحو أنها تظل منفصلة اللحظة عن الأخرى. ولما كان الوعي الذاتي مبتوت الصلة فإن المنطقة الخالية من الروح أي لها مجرد طابع طبيعيٍ كشئ فطري وإلى المدى الذي يكون فيه هذا الوعي الذاتي الفطري مختلفاً عن الوعي الكلي، فإن هذا يعد ميزة لأفراد معينين. إن الفرد "هذا" هو في حالة مباشرة (الكلي)- (الإلهي). وهكذا فإن (الروح) (توجد)، ولكن (الروح) التي لها مجرد (وجود) مجرد هي خالية من (الروح). ولكن هذا يعني أيضاً أن حياة (هذا) باعتباره (هذا)، وحياتها في الكلية منفصلان دون توفيق الواحدة عن الأخرى. وفي الديانات حيث لا يكون الأمر على هذا النحو أي حيث أن الوعي (بالكل)، الوعي بالماهوية يبدو في (الجزئي) ويكون فعالاً فيه، وتتخذ حرية (الروح) ظهروها على اساس أن (الجزئي) يتحدد (بالكلي) يتوقف ظهور الاستقامة، ظهور الأخلاقيات. وفي القانون المدني - على سبيل المثال - نجد حرية الفرد في الاستخدام الذي يستطيع به أن يكون مِلكية. وأنا في هذه العلاقة الجزئية للوجود الفعلي أكون حراً، والشئ معقود به خاص بي، على أنه خاص بذات حرة، ومن ثم فإن الوجود الجزئي يتحدد من خلال (الكلي)، إن وجودي الجزئي مترابط مع هذه الكلية. والأمر نفسه بالنسبة للعلاقات الأسرية. إن الأخلاقيات لا توجد إلا حيث أن الوحدة هي التي تحدد (الجزئي)، حيث أن (الجزئية) كلها تتحدد بوحدة جوهرية. وطالما أن هذا لم يُطرح فإن الوعي (بالكلي) من الناحية الماهوية هو وعي منبت عن كل الأشياء الأخرى، هو وعي غير فعال وخال من (الروح). وهكذا بهذه العزلة يتحول (الأعلى) إلى شئ غير حر وكل ما هنالك أنه مولود على نحو طبيعي.

(ب) والعبادة إذا ما تحدثنا بدقة هي علاقة الوعي الذاتي بما هو ماهوي، بذلك الذي يوجد في ذاته ولذاته، إنه الوعي (بالواحد) (ڤي) هذه الماهية، الوعي بوحدة الواحد معه. والعلاقة الثانية هنا هي ذلك الوعي بتلك الموضوعات عينها المتكشفة. وهناك آلهة عديدة تشكل هذه الموضوعات.

إن (الجوهر الأعلى للكون) ليس له طقس ديني، ليس له معبد، ليس له مذابح، ووحدة (الجوهر الأعلى للكون) لا توضع في علاقة مع (الواقعي)، مع الوعي الذاتي الفعال. ومما تقرر ألا وهو أن الوعي (بالواحد) معزول، فإنه يترتب على هذا إنه ما من شئ يتحدد عن طريق العقل هنا في علاقة (بالإلهي)، فإن هذا يعني أن الأفعال الجزئية والرموز إلخ تتحدد عن طريق الوحدة. وعلى أي حال فإن هنا نطاق (الجزئي) لا يتحدد بهذه الوحدة، ومن ثم فإن له طابع اللاعقلانية، طابع اللاحرية. إن كل ما لدينا هو مجرد علاقة بآلهة جزئية، تمثل الطبيعة باعتبارها منفصلة أو حرة. ومن الحق أن هناك أشد اللحظات الممكنة تجريداً تتحدد ضمنياً من خلال الفحوى، ولكن لا يتم ردها إلى الوحدة على نحو يجعل (الثلاثية) (روحاً). إن دلالة الثلاثية المكونة من ثلاثة آلهة هي مجرد أنها خاصة بحالة لعنصر طبيعي أو جزئي. والخاصية الرئيسية هي الطاقة الحيوية لقوة الحياة، تلك التي تنتج، والتي تنقضي، ما يرتد إلى الحياة ويكون له تحول ذاتي، وتترابط هذه الأشياء الطبيعية والحيوانات إلخ على أنها موضوعات تحظى بالتبجيل. ومن ثم فإن العبادة هنا هي علاقة بتلك الأشياء الجزئية المستقطعة بطريقة أحادية الجانب مما هو ماهوي، ولهذا هي علاقة بأشياء غير ماهوية في شكل طبيعي. إن الفعل الديني أي الفعل الذي هو ماهوي، الذي هو نمط كلي من الحياة، يجري تصوره والانطلاق به بالتطابق مع هذا، وهو يُعرف ويتحقق هنا بهذا الشكل. وهنا يكون الفعل الديني محتوى غير ماهوي وبدون داع.

ولما كان هذا العنصر - وقد جرى النظر فيه بصفة عامة - هو في جانب منه موضوعياً أي إدراكاً حسياً (للإله) ومن جهة أخرى ذاتياً أي ذلك الذي هو ماهوي لكي نفعله، ورؤية ذلك الذي له الأهمية القصوى يصبح غير ماهوي، فإن العبادة تكون لا متناهية في مداها، فكل شئ يتأتّى فيها، يدخل فيها، وهكذا نجد أن الأفعال الدينية هي من الناحية الماهوية لا عقلانية، إنها تتحدد على نحو خارجي تماماً. ومهما يكن الشئ ماهوياً حقاً يكون ثابتاً، يكون بالنسبة لشكله مستبعداً عن تأثير الرأي الذاتي والهوى. وعلى أي حال هنا نجد أن المحتوى هو هذه العَرَضيّة الحسية، والفعل هو مجرد فعل لا خصائص له، قائم على استخدامات لا يمكن فهمها لأنه لا يوجد أي فهم فيها، بل الأمر بالعكس يندرج نطاق فيها يمتد إلى كل

الاتجاهات. وطالما أن كل هذا يجري تجاوزه وطالما أنه ضرورة وجود رضاء في هذه الأفعال الدينية، فإننا نجد أن هذا يجري نيله فحسب عن طريق التخييل الحسي. وهناك تطرف هو التهرب من التجريد، والنقطة المتوسطة هي عبودية الوجود والفعل غير العقليين والتطرف الأقصى هو المبالغة الهوائية - ومن المؤكد أن يكون هنا أشد الأديان مدعاة للحزن والأسى. وطالما أن الإفلات أو الهرب يدخل في هذا الطقس فإن ما يتم بالفعل إنما يمثل مجرد الفعل المنجز خارجياً، مجرد النشاط، وحتى يتم فعل هنا ينضاف أعنف سُكر، وطقوس العربدة من أشدها بعثاً للخوف. على هذا النحو يأتي الطابع الضروري لهذه العبادة، الطابع الذي تكتسبه بفضل أن الوعي (بالواحد) يتحطم بهذه الطريقة، وذلك لأن العلاقة مع بقية الوجود العيني تتحطم، وكل شئ يصبح مفككاً. وفي نطاق التخيل توجد الوحشية والحرية، وهنا يكون للخيال مدى متسع حر. وهكذا نجد أشد الأشعار جمالاً بين الشعوب الهندية، لكنها قائمة على أساس جنوني، إننا منجذبون بما فيها من محبة، ونحن ننفر منها لما فيها من تشوش ولغو.

إن الحساسية الرقيقة والسحر الوارد في أشد المشاعر رقة والاستسلام اللامتناهي للشخصية لابد وأن لها جمالاً سامياً في مثل هذه الظروف حيث أنها ملائمة لوجهة النظر هذه، فبسبب هذا الشعور وحده والذي وهو يستقر على أساس خاو تماماً من العقلانية يتشكل تماماً في أشكال الجمال. ولكن لما كان هذا الشعور بالاستسلام هو بدون عنصر الحق فإنه - لهذا السبب عينه - يبدو أنه يتبادل مع أشد أشكال الصلابة تطرفاً، ومن ثم فإن لحظة الوجود المستقل للشخصية تتحول إلى العنف، تتحول إلى التخلي عن كل الروابط المؤسسة ويبرز وهو يطأ بالأقدام الحب نفسه.

إن المحتوى الكلي (للروح) والطبيعة بصفة عامة مسموح له بأن ينفجر بأشد الأشكال عنفاً. وتلك الوحدة التي تشغل الوضع الرئيسي هي في الحقيقة (القوة) التي يصدر منها كل شئ والتي يؤول إليها كل شئ، لكنها لا تصبح وحدة عينية، لا تصبح الرابطة الموحدة لقوى الطبيعة المتعددة، وبالمثل لا تصبح عينية في (الروح) ورابطة أوجه النشاط المتكشفة (للروح) والتجارب الانفعالية.

وفي الحالة الأولى، عندما تصبح الوحدة رابطة الأشياء الطبيعية نسميها الضرورة، وهذه هي رابطة القوى والظواهر الطبيعية. إننا ننظر في الخواص الطبيعية، في الأشياء، كوجود رغم أنه مستقل إلا أنه مترابط ماهوياً، إن القوانين والفهم موجودة في (الطبيعة) وبتلك الطريقة تترابط الظواهر.

ولكن تلك الوحدة تظل في استقلال منعزل وأجوف، وبالتالي فإن ذلك الامتلاء الذي تتطلبه يكون فوضى وحشية مبالغ فيها. وفي العالم الروحي، بالطريقة عينها، نجد أن (الكلي)، الفكر لا يصبح عينياً، يحدد ذاته داخل ذاته. وإن التفكير الذي يحدد ذاته داخل ذاته والذي يلغي ويحافظ على العنصر المحدِّد في هذه الكلية - الفكر الخالص كشئ عيني، هو (العقل).

إن الواجب والحق يوجدان في الفكر فحسب. وهذه التحديدات عندما تظهر في شكل الكلية تكون عقلانية بالنسبة للحق، الوحدة التي تكلمنا عنها في التو، وما شاكل ذلك بالنسبة للإرادة. ذلك (الواحد)، تلك الوحدة المنعزلة - على أي حال - لا تصبح وحدة عينية، لا تصبح عقلاً، لا تصبح عقلانية. ولهذا السبب لا يوجد حق، لا يوجد واجب ماثل هنا، لأن حرية الإرادة، حرية الروح، تتكون فحسب في أنها ماثلة أو هي في مستقرها مع ذاتها، هذه الوحدة هي مجردة، خاوية من الطابع المحدِّد. وهنا مصدر من مصادر تعدد الآلهة الخيالية عند الهندوس.

ولقد لوحظ أن مقولة (الوجود) لا توجد هنا، ليس لدى الهندوس أي مقولة لما نسميه الوجود المستقل في الأشياء، أو ما نعبر عنه عندما نقول "هم يكونون"، "هي توجد". وحتى نبدأ نقول أن الإنسان لا يعرف نفسه. إلا على أنه موجود مستقل، ولهذا فإنه يتصور موضوعاً مستقلاً للطبيعة توجد مع استقلاله، في حالة استقلال تكون لديه في نفسه، في (وجوده)، في شكله الإنساني، كوعي.

هنا يحول الخيال كل شئ إلى (إله). وهذا هو ما نراه في شكله الخاص بين اليونانيين أيضاً حيث كل الأشجار والينابيع تتحول إلى حوريات الغابات أو حوريات المياه. ونحن معتادون أن نقول إن التخيل الجميل

للإنسان يعطي نفسا وحياة لكل شئ، ويتصور كل شئ على أنه مسكون بالحياة، وأن الإنسان يتجول وسط أشباهه، إنه يُؤَنْسِن كل شئ، وهو بتعاطفه الجميل يشارك كل شئ مصنوع من الجمال والذي هو ملكه، وهكذا - كما هو الحادث بالفعل - يضغط كل شئ على قلبه على أن له حياة مليئة بالحيوية.

غير أن تحرر الهندوس في المبالغة الشديدة لرغبتهم في مقاسمة حالتهم من الوجود له أساسه في فكرةٍ ضئيلة عن أنفسهم، في حقيقته أن الفرد ليس لديه بعد في داخل نفسه محتوى حرية (الأبدي)، الوجود الحق والماهوي، وليس لديه بعد معرفة بمحتواه، وطبيعته الحقة، وهو محتوى أكثر من محتوى ينبوع أو شجرة. وكل شئ يتبدد على التخيل، ولا يبقى شئ للحياة.

والأمر بالنسبة لليونانيين إنه أكثر من تلاعب خيال، بينما بين الهندوس لا يوجد شعور أسمى من أنفسهم حاضراً. والفكرة التي لديهم عن (الوجود) هي فحسب الفكرة التي لديهم عن أنفسهم، إنهم يضعون أنفسهم على قدم المساواة مع كل منتجات الطبيعة. وهذا بسبب أن الفكر ينحدر تماماً في هذا التجريد.

هذه القوى الطبيعية - إذن - والتي وجودها يجري إدراكها على أنها مشخصنة وواعية أعلى من الإنسان العيني والذي - وهو الذي له طبيعة فيزيائية - يعتمد عليها، وأن حريته لم تتمايز بعد عن هذا الجانب الطبيعي فيه.

ويتضمن هذا أن حياة الإنسان ليست لها قيمة أعلى من وجود الموضوعات الطبيعية، حياة أي شئ طبيعي، إن حياة الإنسان ليست لها قيمة إلا إذا كانت في ذاتها أو أسمى من الناحية الماهوية، ولكن بين الهندوس نجد أن الحياة الإنسانية مُحتَقَرة ويجري تقديرها على أن قيمتها قيمة واهنة - وهناك لا يستطيع الإنسان بنفسه قيمة على نحو إيجابي، ولكن على نحو سلبي فقط.

والحياة لا تقتضي قيمة إلا من خلال نفي نفسها. إن كل ما هو عيني هو سلبي فحسب في العلاقة بالتجريد والذي هو هنا المبدأ الحاكم. ومن

هذا يتمخض ذلك الجانب من العبادة عند الهندوس وبه يضحي الناس بأنفسهم وآبائهم وأطفالهم. وينضم إلى هذا أيضاً حرق الزوجات بعد وفاة أزواجهن. ومثل هذه التضحيات لها قيمة أعلى عندما تحدث بمرجعية إلى (الجوهر الأعلى للكون).

وهناك تقدير بين الهندوس للتضحية التي لها قيمة عالية عندما يصعدون إلى القمم الثلجية لجبال الهيمالايا في أيام الربيع. مثل هذه الأفعال ليست تكفيرات عن جريمة كما أنها ليست تضحيات بهدف إيجاد تعويذات ضد الفعل الشرير، بل هي مجرد تضحيات لإعطاء الإنسان لنفسه قيمة وهذه القيمة لا يمكن نيلها إلا بطريقة سلبية.

ومع الوضع الذي أُعْطِيَ هنا للإنسان ترتبط عبادة الحيوان ارتباطاً وثيقاً. إن الحيوان ليس روحاً واعية، ولكن في هذا التركيز على غياب الوعي لا يكون الإنسان بعيداً حقاً عن الوحوش. والفعل عند الهندوس ليس متصوراً كنشاط محدد، بل كطاقة بسيطة تعمل من خلال كل شئ. والنشاط الخاص محتقر، والتخييل وحده هو الذي ينال التقدير وفي هذه الحالة فإنه يتضح أن الحياة الحيوانية وحدها هي التي تتبقى. فإذا لم تكن هناك حرية، لم تكن هناك أخلاقيات، لم تكن هناك عادات حسنة تكون ماثلة، إذن فإن القوة لا تعرف إلا كقوة باطنية بليدة فحسب نمت بالمثل إلى الوحوش، ونمت إليها بأكمل درجة.

ولما كان الإنسان عندما يوجد بهذه الطريقة يكون بلا حرية وليست له أي قيمة باطنية، نجده مرتبطاً بهذا في مجال الامتداد العيني بالخرافة المتنوعة بشكل لا متناه وعلى نحو صارخ، نجد تلك القيود الهائلة والمحدوديات التي سبقت الإشارة إليها. وعلاقة الإنسان بالأشياء الطبيعية الخارجية التي لا تهم الأوربيين إلا اهتماماً واهناً والاعتماد عليها يصبح شيئاً ثابتاً، شيئاً دائماً. فالخرافة أساسها قائم في هذا فحسب ألا وهو أن الإنسان ليس بغير المهتم بالأشياء الخارجية، وهو ليس هكذا إذا لم تكن له حرية داخل نفسه، إذا لم يكن لديه استقلال حقاً للروح. إن كل ما هو غير مكترث به مثبت، وكل ما ليس باللامكترث وكل ما يمت إلى الحق والأخلاقيات يُنبذ ويترك للهوى.

ومن هذا الطابع نجد الاتجاهات والتوجيهات التي يجب أن تراعيها (الألوهيات المحيطة)، وبمثل هذا الطابع أيضاً نجد قصة (نالا) [٦] في (المعركة الكبري لها راتاس) [٧]. وكما أن الخرافة ممتدة بلا حدود من جراء طلب الحرية لهذا يترتب أيضاً أنه لا يوجد مكان هنا لأي أخلاقيات، لأي تحديد للحرية، لأي حقوق، لأي واجبات، حتى أن شعب الهند قد تمزق في أشد أشكال اللا أخلاقيات اكتمالاً. ولما كان أي تحديد عقلي غير قادر على إحراز تضامن فإن الحالة الكلية لهذا الشعب لا يمكن على الإطلاق أن تصبح حالة شرعية، حالة مبررة باطنياً، وهي تكون دائماً مجرد حالة من الشقاء، الشقاء العرضي الضال.

(٦) في الأساطير الهندية هو ملك نيشاذا وهو واقع في غرام دامايانتي (المترجم).

(٧) ملحمة هندية وهي تتكون من مائة ألف بيت شعري وهي أطول قصيدة في العالم ألفها الحكيم فياسا وهي تتلى مع تقديم القرابين وهي تذكر بأبطال الماضي. (المترجم).

(٣)

الديانة ... وجوداً داخل ذاتها

(أ) تصورها

إن الأساس العام هنا لا يزال هو نفسه الأساس الفريد للديانة الهندية، والتقدم الذي حدث قائم فحسب في الضرورة التي نستشعرها فإن خصائص الديانة الهندية يجب تجميعها من جديد من خلال استقلالها الوحشي اللاقانوني، من خلال مجرد حالتها الطبيعية الخاصة بالتشتت ووصفها في علاقتها الباطنية وتقليص فوضاها المزعزعة إلى حالة السكون. وهذه الديانة الخاصة بالوجود داخل ذاتها هي التركيز على الروح وهدوئها وهي ترتد من الفوضى الشديدة للديانة الهندية إلى ذاتها وإلى وحدتها الماهوية.

إن الوحدة الماهوية والتباينات قد تواصلت بأن تنأى إلى درجة أن التباينات كانت مستقلة ماهوياً، وكل ما هنالك أنها اختفت في الوحدة لكي تعاود الظهور في التو بكل استقلالها. وعلاقة الوحدة والتباينات كانت تقدماً لا متناهياً، كانت تناوباً دائماً لتلاشي التباينات في الوحدة، ومعاودة ظهورها حسب استقلالها الماهوي. وهذا التناوب قد توقف الآن لأن ذلك المحتوى فيه بالإمكان، أي التأتي معاً للتباينات في مقولة الوحدة، قد طُرح بالفعل.

إن الماهية هي في طابعها على أنها هذا الوجود داخل ذاتها والتي كل علاقة بآخر قد جرى لها إعاقة، وهذه الماهية هي الماهوية الموجودة داخل ذاتها، هي تأمل السالبية في ذاتها، وهي - هكذا - ذلك الذي هو قابع داخل ذاته ومتلبث.

ومهما يكن أن يصبح هذا التحديد قاصراً، لأن الوجود داخل ذاته ليس بعد وجوداً عينياً، هو فحسب اختفاء التباينات المستقلة، ومع هذا فإننا فوق أرض راسخة هنا، إنها تحديد حق (للإله) الذي يشكل الأساس.

فإذا قارنا هذا التصور العام بفرض يذهب إلى أننا لا نعرف شيئاً عن

(الإله)، إذن فإن هذه الديانة، مهما يكن الإله بائساً وضئيلاً كما يبدو، إلا أنه يكون أعلى من ذلك الذي يؤكد أن (الإله) لا يمكن أن يعرف. ففي مثل هذه الحالة لا توجد أي إمكانية للعبادة، نظراً لأن الإنسان لا يعبد إلاّ ما يعرفه، لا يعبد إلا ما لديه معرفة عقلانية عنه. "إنه يشوه (الإله) الذي يعمل الجديد" هو مثال يجري استخدامه بكثرة في الأجرمية اللاتينية. وإن الوعي الذاتي له على الأقل هنا علاقة إيجابية بهذا الموضوع، وهذا هو العنصر الماهوي الحقيقي في الوعي الذاتي، ومن ثمّ لا يوجد شئ مجهول منه، لا شئ فيه يكون (وراءه ويجاوزه). إنه في حضور ماهيته الخاصة بشكل إيجابي نظراً لأنه يعرف في التو هذه الماهية على أنها طبيعته هو الماهوية، لكنه يتصوره أيضاً كموضوع، حتى أنه يميز هذا الوجود داخل ذاته، هذه الحرية الخالصة، عن ذاته، عن هذا الوعي الذاتي الجزئي. فهذا الوعي الذاتي الجزئي عَرَضي، تجريبي، وجود مستقل، وجود للنفس، يتحدد بطريقة تكشفية. وهذا هو التحديد الأساسي.

والجوهر هو حضور كلي، ولكن كماهوية داخل ذاتها، يجب أن يُعرف عينياً أيضاً في تركيز جزئي. وهذا التجسد أو الشكل المحدد لا يزال يتفق مع وجهة نظر الديانة الطبيعية، الشكل المباشر (لما هو روحي) وله شكل وعي ذاتي محدد مفرد. وهكذا، مقارنة مع المرحلة السابقة، يوجد تقدم تم هنا من التشخصن الحافل بالشطح الخيالي بالانفجار إلى تكثر لا حصر للأشكال، إلى تشخصن منغلق داخل قيود محددة، ويكون حاضراً بالفعل. إن الإنسان تجري عبادته، وهو على هذا النحو الإله الذي يتخذ الشكل الفردي، وفي ذلك الشكل يكفّ عن حصوله على التبجيل. والجوهر في هذا الوجود الفردي هو القوة، السيادة، خلق العالم والحفاظ عليه، خلق الطبيعة، خلق كل الأشياء - (القوة) المطلقة.

(ب) الوجود التاريخي لهذه الديانة

إن هذه الديانة باعتبارها ديانة (الفُو) [١] لها وجود تاريخي،إنها ديانة المغول وسكان التبت في شمال الصين وغربها وأيضاً هي ديانة أهل بورما والسنغال، وهذه الديانة تسمى في مواضع أخرى ديانة (الفُو) إنما تسمى بوذا. إنها - في الحقيقة - الديانة التي نعرفها باسم اللامية [٢] وهي أكثر الديانات انتشاراً على نطاق واسع، ولها أكبر عدد من الأتباع. وعبادها أكثر عدداً من المسلمين [٣]، وأتباع تلك الديانة - مرة أخرى - أكثر عدداً من أتباع الديانة المسيحية. وكما في الإسلام فإن (الأبدي) البسيط يشكل الفكرة الأساسية والصفة المميزة للعنصر الباطني، وهذه البساطة في مبدئها كافية لدخول قوميات متباينة فيها [٤].

وهذه الديانة - من الناحية التاريخية - تظهر بعد هذا بقليل عن ذلك الشكل حيث توجد (القوة) المطلقة التي تحكم. والبعثات التبشيرية الفرنسية ترجمت مرسوماً للإمبراطور هيا - كينج بإغلاق العديد من الأديرة لأن من عاشوا فيها لا يحرثون الأرض ولا يدفعون أي جزية. وهنا يقول الإمبراطور في بداية المرسوم: "بناء على تراث أسَرِنا الشهيرة الثلاث لم نسمع بِنحْلَة (الفُو) ومع أسرة هانج فقط قد ظهرت إلى حيز الوجود".

---

(١) إن هذه الكلمة بالإنجليزية تعني العدو ولكن يبدو أن هذه تسمية لدى أصحاب هذه الديانة (المترجم).

(٢) وتعرف أيضاً باسم بوذية التبت واللامية تعني مذهب التفوق فاللامي هو المتفوق. ولم أجد كلمة الفُو في المراجع التي رجعت إليها في تاريخ الأديان كما أشك في أن تتسمى ديانة ما باسم (العدو) حسبما تعني الكلمة بالإنجليزية. (المترجم).

(٣) نلاحظ أن هيجل توفي عام ١٨٣١ (وربما) كان قوله صحيحاً في أيامه ولكن المسلمين الآن أكثر عدداً من اللاميين بالقطع وربما لم تكن تتوفر لدى هيجل إحصائية دقيقة بعدد المسلمين في أيامه (المترجم).

(٤) هي من الجمل المهمة التي يقولها هيجل عن الإسلام حيث أن ما يسميه الأبدي هو الله الواحد الأحد الخالد الذي لا يموت والذي ليس له كفواً أحد وفي ظل الإسلام يتوحد كل المسلمين (المترجم).

والتصور العام لهذه الديانة في أكثر ملامحها تحديداً على النحو التالي:

(١) إن الأساس المطلق هو السكون الخاص بالوجود داخل ذاته، حيث تكف كل الفروق وحيث كل التحديدات للوجود الطبيعي (للروح) وكل القوى الجزئية تكون قد تلاشت. ومن ثم فإن (المطلق)، باعتباره وجوداً داخل ذاته هو (غير المتحدد)، إفناء كل تجزؤ، حتى أن كل الموجودات الجزئية، كل الأشياء الفعلية، هي مجرد شئ عرضي، هي مجرد (شكل) لا معنى له.

(٢) لما كان التأمل في ذاته على أنه (غير المتحدد) (وهذا أيضاً هو في تناغم مع وجهة نظر الديانة الطبيعية) هو مجرد التأمل المباشر، فإنه يتم التعبير عنه في هذا الشكل باعتباره مبدأ، والعدم أو اللاوجود هو ما هو أقصى وفائق. ليس العدم وحده الذي له استقلال حق، كل ما هو موجود آخر، كل ما هو جزئي، ليس لديه شئ على الإطلاق. ومن العدم كل شئ ينطلق، وإلى العدم يعود كل شئ. إن العدم هو (الواحد)، إنه البداية والنهاية لكل شئ. ومهما يتنوع الناس والأشياء لا يوجد إلا المبدأ (الواحد) - العدم - والذي منه تنطلق، والشكل وحده هو الذي يشكل الكيف، يشكل التنوع.

فإذا كان الإنسان سيفكر في (الإله) على أنه عدم فإنه يجب أولاً أن يبدو مدهشاً، يجب أن يبدو لنا فكرة فريدة للغاية. ولكن إذا ما نظرنا في الأمر بإمعان أشد فإن هذا التحديد يعني أن (الإله) ليس شيئاً محدداً على الإطلاق. إنه (غير المتحدد)، ما من تحدد من أي نوع يكون منسوباً (للإله)، إنه (اللامتناهي). وهذا مساو لقولنا إن (الإله) هو نفي كل تجزؤ.

وعندما ننظر في أشكال التعبير التي نسمع أنها مستعملة والتي هي سائدة اليوم، ألا وهي أن "الله هو (اللامتناهي)، إنه (الماهية) - إنه (الماهية) الخالصة، البسيطة، (ماهية) (الماهيات) و(الماهية) فحسب" - فإننا نجد أن مثل هذه التعبيرات متطابقة في الدلالة كلية أو تقريباً مع العبارة التي تقول إن (الإله) عدم. وبالطريقة نفسها، عندما يقال إن الإنسان لا يستطيع أن يعرف (الإله) هو بالنسبة لنا خواء، لا تحدّد.

إن ذلك التعبير الحديث هو - لهذا مجرد تعبير لطيف عن "الإله عدم". وعلى أي حال فإن ذلك هو تعريف، مرحلة ضرورية: (الإله) هو (اللامتحدد)، إنه (اللاتحددية) حيث أن (الوجود) المباشر واستقلاله الظاهر يبطلان ويجري استيعابهما وفيه يتلاشيان.

(٣) إن (الإله) رغم أنه يجري تصوره بالفعل على أنه عدم، على أنه (ماهية) بصفة عامة، فإنه مع هذا معروف بأنه إنسان مباشر جزئي، معروف بأنه (الفو)، (بوذا)، (الدالاما). ومثل هذه ومثل هذا الاقتران يبدو لنا أكثر الأشياء عدوانية وتمرداً وغير معقول على الإطلاق، أن يكون الإنسان بكل احتياجاته الحسية يجب النظر إليه على أنه (الإله) على أنه (هو) الذي للأبد يخلق ويبقى وينتج العالم. وعندما يُعبد (الله) في الدين المسيحي في شكل إنساني فإن هذا شئ مختلف تماماً، لأن (الماهية) الإلهية هي هنا مشاهدة في الإنسان الذي عاش ومات وارتفع ثانية وصعد إلى السماء. ليس ذلك الإنسان في وجوده الحسي المباشر، بل الإنسان الذي اتخذ شكل (الروح) (٥) وعلى أي حال وأشد تقابل مثير للدهشة هو عندما يُعبد (المطلق) في الطبيعة المتناهية المباشرة للإنسان (٦)، وهذه فردية أكثر عزلة عن الحيوان نفسه. زيادة على ذلك فإن الإنسانية في داخلها ذاتها الاقتضاء بأنها يجب أن ترتفع على نحو أسمى ومن ثم قد يبدو مكروهاً أن هذا المطلب يجب قمعه ولو كان الإنسان مقيداً بالاستمرارية في الوجود المتناهي العادي.

---

(٥) يبدو أن هيجل يساير المعنى السائد في العقائد المسيحية وإن كان يخفف هذا على أساس أن المسيح نبي مرسل ارتفع فيه الطابع الروحي. وعلينا أن نتذكر أن القرآن الكريم وصف الأنبياء بأنهم بشر وأن المسيح لم يقتل وإن شُبِّه لهم وأن الله رفعه إليه (المترجم).

(٦٢) فلنأخذ العبارة بحذر شديد لأن الله يُعبد في ذاته وليس في طبيعة متناهية ولا عذر لهيجل حتى لو كان في ظل حكم ألماني جائر وإن كان هيجل يورد بعد هذا أن هذا التصور حافل بالقصور (المترجم).

وعلى أي حال علينا أن نتعلم أن نفهم هذا التصور العام، ولكي نفهمه فإننا نبرره: إننا نُظهر كيف أنه نال أساسه نال عنصر عقلانية، نال مكاناً داخل العقل، ولكن هذا يتضمن أيضاً في هذا أننا ندرك قصوره. ونحن في تناولنا للأديان علينا أن ندرك أن ما فيها ليس مجرد اللَّغْو، ليس مجرد اللاعقلانية. والأكثر أهمية من هذا - على أي حال - هو إدراك عنصر الحقيقة، ومعرفة أنه في تناغم مع العقل، وأنه أكثر صعوبة من إعلان شئ أن ليس له معنى فيه.

والوجود في داخل ذاته هو المرحلة الماهوية، حتى أننا قد نتقدم من الفردية التجريبية المباشرة إلى تحديد الماهية، تحديد الماهوية، تحديد الوعي (بالجوهر) تحديد (القوة) الجوهرية ونتأتى إلى أن نكون في تطابق مع القوانين العقلانية للعلاقة والترابط. وطالما أن هناك وجوداً فطرياً جوهرياً فإنه يكون قوة تعمل بشكل لا شعوري، وبسبب هذا فإنه يكون نشاطاً غير منقسم وله كلية فيه، يكون قوة كلية. ولكي يمكن إضفاء المعقولية على هذا لأنفسنا علينا أن نتذكر تعبيرات: فاعلية الطبيعة، روح الطبيعة، نفس الطبيعة. ونحن لا نقصد بهذه التعبيرات أن روح الطبيعة هي روح واعية، كما لا نقصد أننا ونحن نستخدمها فإننا إنما نفكر في شئ واع. إن القوانين الطبيعية للنباتات والحيوانات وتنظيمها وعملها خالية من الوعي: هذه القوانين هي العنصر الجوهري، هذه القوانين هي طبيعتها، هذه القوانين هي فحواها، إنها هذه الضمنية، إنها هي علة ما هو كامن فيها، ولكن بدون وعي.

إن الإنسان هو (روح)، وروحه تحدد ذاتها كنفس، تحدد ذاتها كهذه الوحدة لما له حياة. هذه هي قوتها الحياتية التي في تكشفها لوجودها المنظم هي واحدة فحسب، تنفذ وتحيط بكل شئ، هذه الفعالية ماثلة في الإنسان طالما أنه يحيا، دون أن يعرف هذا أو يريد هذا، ومع هذا فإن نفسه الحية هي العلة، هي الفاعل المنظم، (الجوهر) الذي ينتجها. إن الإنسان، هذه النفس الحية، لا تعرف شيئاً من هذا، إنه لا يريد هذه الدورة للدم، ولا يفرضها لنفسه، ومع هذا يفعلها: إنها (فعله هو). إن الإنسان هو الفاعل،

القوة العاملة في ذلك الذي يسري في جهازه العضوي. هذه العقلانية الفاعلة اللاشعورية هي حاكمة العالم بين (الفعل). وبين القدماء نجد (العقل) الذي طرح مفهومه الفيلسوف اليوناني أنكساجوراس ليس هذا عقلاً واعياً. وعند الفلاسفة المحدثين وخصوصاً عند شلنج فإن هذه الفاعلية العقلانية تسمى أيضاً الإدراك الحسي أو الحدس - (الإله باعتباره العقل الحدسي). إن الإله، العقل، العقل باعتباره حدساً عقلياً هو الإبداع الأبدي للطبيعة، لما يسمى الحفاظ على الطبيعة، وذلك أن الخلق والحفاظ لا ينفصلان. وفي الإدراك الحسي نكون مغمورين في الأشياء، إنها تملأنا. هذه هي المرحلة الدنيا للوعي، هذا الانغمار في الأشياء، والتأمل فيها، والوصول إلى أفكار عامة، وتنظيم وجهات النظر، ونسبة تحديدات معينة للأشياء المؤكدة - الحُكم - لا يعود إدراكاً حسياً على هذا النحو.

على هذا النحو إذن تتأتى وجهة النظر الخاصة بالماهوية، الخاصة بالإدراك الحسي العقلي أو الحدس. هذه هي حقاً وجهة نظر وحدة الوجود بالمعنى الحق للكلمة، هذه المعرفة (الشرقية)، الوعي، الفكر عن هذه الوحدة المطلقة، عن (الجوهر) المطلق ونشاط هذا (الجوهر) داخل ذاته، نشاط نجد فيه كل ما هو جزئي، أي فردي هو مجرد شئ مؤقت، يتلاشى ولا يمثل استقلالاً حقيقياً.

إن التصور (الشرقي) هو في تعارض مع التصور في (الغرْب) حيث أن الإنسان - مثل الشمس - يستقر في نفسه في ذاتيته. هنا الفردية هي المقولة الرئيسية، الواقعة، أي الفردي الذي هو مستقل. وكما هو الحال مع (الشرقيين) فإن (الكلي) هو المستقل حقاً، وهكذا في شكل الوعي نجد الفردية أو التفردية للأشياء، للبشرية، بشغل المكان البارز، وفي الحقيقة نجد أن الحالة (الغربية) للتصور قادرة على الاستمرار هكذا لتأكيد أن الأشياء المتناهية مستقلة، أي مطلقة.

وتعبير (وحدة الوجود) فيه الالتباس نفسه الذي في تعبير (الكلية) والتعبير يعني (الكلي الواحد)، (الكلي) الذي يظل (الواحد) على نحو مطلق، لكن

(الكلي) يعني أيضاً (كل شئ) وهكذا ينتقل إلى فكرة خاوية من الفكر، وتكون فكرة فقيرة وغير فلسفية.

وهكذا نجد أن (وحدة الوجود) تفهم على أنها تعني الطبيعة الإلهية (لكل شئ)، وليس الطبيعة الإلهية (للكل): وذلك أنه في حالة (الكل) نجد أن الوجود يُؤلّه، إذا كان (الله) هو (الكلي) فإنه لا يوجد سوى (الله) وحده، وفي (الكلي) يجري استيعاب الأشياء الجزئية وهي مجرد ظلال، أشباح، هي تتأتّى وتولّي، والطبيعة الخالصة لوجودها هي أن تختفي.

وعلى أي حال من الفلسفة مطلوب منها أن تقول إن (وحدة الوجود) هي بالمعنى الأول لهذين المعنيين واللاهوتيون بصفة خاصة هم الذين يستخدمون هذا النوع من اللغة.

إن التباس (الكلية) هو بالضبط هو نفسه. إذا ما جرى تناول الكلمة بمعنى (كلية) التأمل فإنها تكون في هذه الحالة هي (الشمولية)، وفي المقام التالي يجري استخدام هذا ليعني أن الفردية تظل مستقلة. لكن (كلية الفكر)، الكلية الجوهرية هي الوحدة مع ذاتها، حيث الكل يكون فردياً، يكون مجرد شئ مثالي، وليس له (وجود) حقيقي.

هذه الجوهرية هي التحديد الأساسي لمعرفتنا (بالله) أيضاً، ولكنها فحسب التحديد الأساسي، الأساس الذي لم يصبح بعد (الحقيقة) إن (الله) هو (القوة) المطلقة، علينا أن نقول هذا، إنه (هو) وحده هو (القوة) وكل شئ يدعى أن يقول عن ذاته إنه يكون، إن له حقيقة يجري إلغاؤه، يجري استيعابه، هو فحسب لحظة من (الله) المطلق، (القوة) المطلقة. (الله) وحده هو الموجود، (الله) وحده هو الحقيقة الحقة الواحدة.

وفي ديننا أيضاً يكمن هذا في أساس فكرة (الله). إن كلية وجود (الله)، إن لم تكن الكلية جوفاء، تعبر مباشرة عن الجوهرية، والجوهرية يتضمنها. غير أن الغباء يتواصل في الثرثرة عن هذه التعبيرات الدينية العميقة على أنها مجرد شئ من أمور الذاكرة وليس على الإطلاق باهتمام حقيقي بها. وبمجرد نسبة (الوجود) الحق للمتناهي، طالما أن الأشياء مستقلة، فإن

(الإله) يكون بعيداً عنها، وفي هذه الحالة يكون (الإله) ليس كليّ الوجود على الإطلاق، فلو أن (الإله) كلي الوجود فإنه سيقال في التو إنه (هو) الحقيقي وليس الأشياء.

إنه (هو) لهذا ليس بجانب الأشياء، و(هو) مثل (إله) أبيقور، بل بالفعل في الأشياء: وفي هذه الحالة فإن الأشياء ليست حقيقية، وحضورها هذا فيها هو الاصطباغ المثالي للأشياء. وذلك لأن هذه الطريقة الضعيفة للتفكير من جهة أخرى، تكون الأشياء خفية، إنها حقيقة حصينة. وكلية الوجود يجب أن يكون لها معنى حقيقي للروح، يجب أن يكون لها اهتمام به. إن (الإله) هو قوام الأشياء جميعاً.

إن (وحدة الوجود) هي تعبير سئ لأنه من الممكن أن نفهمها على أساس أن الشمولية هي بمعنى (الإحاطة) وليس بمعنى (الكلية). وفلسفة اسبينوزا كانت فلسفة (الجوهرية) وليست (وحدة الوجود).

إن (الله) وارد في كل الديانات الأسمى، ولكنه وارد بصفة خاصة في الدين المسيحي، إنه (الجوهر الواحد) على نحو مطلق. إنه (هو) في الوقت نفسه - على أي حال - الذات أيضاً، وهذا يشكل مرحلة أكبر. وكما أن للإنسان شخصية، فإن الخاصية الذاتية، الشخصية، الروح، الروح المطلق ترد في (الله). هذه خاصية أسمى، ومع هذا فإن (الروح) تظل (جوهراً)، إنها (الجوهر الواحد) مع هذا.

وهذا (الجوهر) التجريدي الذي هو المبدأ الأقصى لفلسفة اسبينوزا، هذا (الجوهر) الذي هو (التفكير في) والذي هو للفكر فحسب، لا يمكن أن يكون محتوى ديانة شعب، لا يمكن أن يكون إيمان روح عينية. إن (الروح) عينية، والتفكير التجريدي وحده هو الذي يظل في تحددية أحادية الجانب من هذا النوع، في ذلك (الجوهر).

والروح العينية تطرح القصور، وهذا القصور هو أن الذاتية محتاجة إلى أنها هي الروحية أو العنصر الروحي. وهنا في مرحلة الديانة الطبيعية نتبين هذه الروحية - مهما يكن الأمر - على أنها ليست موجودة بعد على

هذا النحو، ليست بعد مما يجري التفكير فيها على أنها روحية، روحية كلية، بل روحية مباشرة حسية، هنا نجد الإنسان، باعتباره الروحية الحسية الخارجية المباشرة ولهذا في شكل الحياة الروحية لبشر محدد، لوعي فردي تجريبي. والآن إذا ظل هذا الإنسان في تناقض هذا (الجوهر)، مع (الجوهر) الكلي الفطري، إذن يجب أن نتذكر أن الإنسان على أنه جوهرية حية هو حقاً هذا الواقع الجوهري الفطري في نفسه والذي يتحدد بوجوده الجسماني، يجب أن يكون ممكناً أن نعتقد أن هذه القوة الحية هي بطريقة جوهرية هي حياة فعالة داخله. ووجهة النظر هذه تحتوي (الماهوية) الكلية في الشكل العقلي.

هنا تطرح الفكرة نفسها على أن الإنسان هو (جوهر) كلي في فعل تأمله، عندما ينشغل بنفسه، عندما يكون مستغرقاً في نفسه، في لب العقل، في العقل، المطرح على انه المحور، ولكن على نحو لا يكون به العقل واعياً بذاته في تحدده وتطوره.

هذه الجوهرية للعقل، هذا الاستيعاب الماثل في فرد واحد ليس تأمل ملك لديه في وعيه فكرة إدارة الإمبراطورية، بل هو بالأحرى يتضمن أن هذا الاستيعاب في ذاته هو كفكر تجريدي هو الجوهرية الفعالة بالإمكانية، إنه إبداع العالم والحفاظ عليه.

والشكل الذاتي ليس بعد هو شئ شامل هنا: بل هو ماثل فحسب في تفسير الروحية والذاتية والجوهر وبهذا يصبح (الإله) (الواحد) من الناحية الماهوية. وهكذا فإن (الجوهر) مؤكد أنه (الواحد)، غير أن (الذاتية)، هذه التجسيدات الخارجية متعددة ومن شأن طبيعتها عينها أن تكون متعددة: فإن هذا الفرد للشكل الخارجي يجري تصوره عن ذاته في علاقة بالجوهرية، كشئ ماهوي في الواقع، بينما مع هذا في الوقت نفسه يجري تصوره أيضاً كشئ عرضي.

وذلك أن التعارض، التناقض لا يظهر أولاً إلا في الوعي، في الإرادة، في فعل جزئي من أفعال الفعل، ولهذا السبب لا يمكن أن يوجد حكام دنيويون

متعددون في أرض واحدة. لكن هذه الفعالية الروسية رغم أن لها شكلاً روحياً لوجودها المحدد أو تجسيدها الفعلي هي لم تزل بعد مجرد فعالية للجوهر، ولا تبدو كفعالية واعية، لا تبدو كإرادة واعية.

وعلى هذا يوجد تعدد، أي ثلاثة لاما رئيسية: الأول: اللاما الأعظم الموجود في (لاسا) شمالي جبال الهيمالايا. وهناك لاما ثان في التبت الصغيرة في تستشو - لومبو في جوار نيبال. وأخيراً يوجد في منغوليا لاما ثالث.

(والروح) في الحقيقة لها شكل واحد فحسب، ألا وهو هذا الإنسان، التجلي الحسي (للروح). ولكن إذا لم يتحدد العنصر الباطني على أنه (الروح) فإن الشكل يصبح في التو شكلاً عارضاً أو غير مهم. وإن الحياة الأبدية في المسيحي هي (روح الله) نفسه، و(روح الله) تقوم فحسب في الوعي الذاتي للنفس باعتبارها (الروح الإلهي). في هذه المرحلة - من جهة أخرى - فإن الوجود داخل ذاته لا يزال خاوياً من التحديد، لا يعدد بعد (روحاً). إنه وجود في داخل ذاته مباشر، إن الأبدي باعتباره هذا الوجود داخل ذاته ليس له بعد أي محتوى، حتى أننا لا نستطيع أن نتحدث عن الشكل على أنه متطابق مع الطبيعة الباطنية. وإن لا تميز الشكل يمتد هنا حتى إلى الأبدي الموضوعي. والموت حتى لا يكون انقطاعاً بالنسبة (للماهية) الجوهرية، بمجرد أن يموت اللاما أو الراهب البوذي يكون هناك آخر جاهز، حتى أن (الماهية) تكون هي هي في كلا الاثنين، ويمكن البحث عنه مباشرة، يمكن إدراكه ببعض العلامات المعينة. وهكذا نجد وصفاً من جانب السفير الإنجليزي تورز عن اللاما في التبت الصغرى، لقد كان طفلاً في الثانية أو الثالثة من عمره، وسلفه كان قد مات في رحلة إلى بكين حيث دعاه إمبراطور الصين. وهناك وصي هو وزير اللاما الأعظم السابق الذي يسمى الساقي أن يتخذ موضع هذا الطفل في إدارة الحكم.

وهناك اختلاف بين البوذية واللامية. والشئ المشترك بينهما سبق أن ذكرناه وإن أولئك الذين يعبدون (الفُو) و(بوذا) يعبدون اللاما الأعظم أيضاً. وعلى أي حال يكون الأمر بالأكثر في شكل شخص ميت ما وإن كان لا

يزال له أيضاً وجود حاضر بين خلفائه يحظى الخلفاء بالعبادة. وتحكي حكايات عن (الفُو) أيضاً بالطريقة عينها أنه جسّد نفسه ثمانية آلاف مرة وكان ماثلاً في الوجود الفعلي لكائن بشري.

على هذا النحو نجد التحديدات الأساسية الناجمة مما هو هنا له طبيعة إلهية والذي ينجم وحده من هذا، حيث أن هذا نفسه لا يزال قاصراً تماماً على التجريد غير المتطور للوجود داخل ذاته الهادئ الذي بلا خصائص. وعلى هذا فإن كل التجسيد اللاحق والعرض الذهني له يكون معتمداً بالكلية من جهة على العنصر العرضي للأحداث التاريخية التجريبية ومن جهة أخرى على ذلك التخيل الحافل بالشطح. وتفاصيل هذا تنتمي إلى وصف تصورات مشوشة لا حصر لها عن أحداث معينة ترتبط بها، أو الأشياء التي تُحدث هذه الآلهة وأصدقائهم وتلاميذهم والتي تشكل مادة في ضوء جوهرها ليس لها إلا أهمية ضئيلة أو قيمة صغيرة، وفي الحقيقة لأسباب سبق ذكرها ليست لها أهمية (الفحوى).

وبالنسبة للعبادة لا يجب أن نتناول هذا بالاحتفالات والعادات الخارجية. فإن العنصر الماهوي هو وحده الذي يجب وصفه هنا ألا وهو كيف أن الوجود داخل ذاته، مبدأ هذه المرحلة، يظهر في الوعي الفعلي.

(ج) العبادة

هذه العبادة الخاصة بالجوهرية قد أثرت في طابع الشعوب التي تأخذ بها حسب الدرجة التي تعلي من شأنها على الوعي الفردي المباشر باقتضاء سار سريانا شاملاً.

(١) لما كان (الواحد) يجري إدراكه على أنه هو (الجوهري) فإن هذا يتضمن في التو على نحو مباشر ارتقاء على الرغبة، ارتقاء على الإرادة الفردية، ارتقاء على الوحشية - وهذا يتضمن انغماساً في الباطنية، في هذه الوحدة. إن صورة بوذا هي في هذا الوضع التأملي: القدمان والذراعان يلتفان القدم فوق القدم والذراع فوق الذراع حتى أن الأصبع تتجه إلى الفم وهو يمثل العودة إلى النفس، إلى هذا الاستيعاب الذاتي. إن طابع الشعوب

التي تعتنق هذه الديانة هو طابع الهدوء والنبالة والطاعة التي تعلو على الوحشية، على العاطفة.

لكن اللاما الأعظم الذي هو فوق الجميع هو تجلي الوجود داخل ذاته الكامل والراضي، والذي به يربط البصيرة والحالة النبيلة الشاملة للوجود. إن الأمم تعبده، وتعده في ضوء باهر على أنه الواحد الحي في التأمل الخالص، الوجود الأبدي المطلق الماثل فيه. وإذا كان على اللاما أن يوجه انتباهه إلى الأشياء الأبدية، فإنه حينئذ ينشغل انشغالاً كاملاً بالمهمة الأريحية لإضفاء العزاء والعون، وصفته الأولية أن يعفو وأن يرحم. وذلك الطفل الذي كان في التبت الصغرى الذي ذكره السفير الإنجليزي من قبل قد وصل إلى هنا كان لا يزال في الواقع يرضع، لكنه كان طفلاً ذكياً محبوباً يتصرف بكل وقار وتملك ممكنين، ويبدو من قبل أنه وعي بوقاره الأسمى. والسفير لم يستطع على نحو كاف أن يمتدح الوحي لمسئوليته النبيلة وسكونه الجامد. ولقد كان اللاما السابق - أيضاً - إنساناً ذا عقلية كبيرة قيمة. وعلى أي حال إن ذلك الفرد يجب أن يكون له جوهر متركز في نفسه وعليه أن يظهر للخارج هذا الطابع القيم والنبيل وهنا شيئان في علاقة وثيقة كل منهما بالآخر.

وطالما أن سكينة الوجود داخل ذاته هو إخماد كل ما هو جزئي، العدم، فإن هذه الحالة من الفناء هي أسمى حالة للإنسان، ومصيره هو أن يغمر نفسه في هذا اللاوجود، في هذه السكينة الأبدية، في العدم - وفي الحقيقة في الجوهري حيث تنقطع كل التحديدات، ولا توجد أي إرادة، أي عقل. والانغماس الدائم والتأمل في نفسه مفروض في الإنسان أن يصبح مثل هذا المبدأ، أن يصبح بلا عاطفة، بدون نزوع، فعل، ويتأتى إلى حالة يرغب فيها في لا شئ ولا يفعل شيئاً.

ولا موضع هنا لمسألة الفضيلة والرذيلة والتوفيق والخلود، وقداسة الإنسان قائمة في توحيد نفسه في هذه السكينة، في هذا الصمت مع (الإله)، مع العدم، مع (المطلق). والحالة القصوى قائمة على التنازل عن كل الحركة الجسمانية، عن كل حركة للنفس. وعندما يتم التوصل إلى هذا

المستوى لا يوجد أي هبوط إلى درجة أدنى، لا يوجد مزيد من التغير، وليس أمام الإنسان أي هامش للخوف بعد الموت، ذلك أنه سيكون آنذاك قد توحد مع (الإله). ولهذا، هنا، نكون قد عبَّرنا عن اللحظة النظرية من أن الإنسان هو شئ جوهري، يعيش لنفسه. والعنصر العملي هو أنه يريد، فإذا أراد إذن فإنه يكون ذلك الذي يكون موضوعاً لنفسه والذي يبدو له والذي يطبع فيه شكله. والقيمة العملية للشعور الديني تتحدد وفق المحتوى لما يُعَبرُ أنه (الحق). وعلى أي حال ففي هذه الديانة نجد أن هذا العنصر النظري لا يزال ماثلاً ألا وهو أن هذه الوحدة، هذا النقاء، هذا العدم مستقل تماماً على نحو مطلق في العلاقة بالوعي وأن من طبيعته ألا يعمل في تعارض مع ما هو موضوعي، لا بأن يعطيه شكلاً، بل تركه لنفسه، حتى أن هذه السكينة يتم صدورها فيه. وهذا هو (المطلق)، وعلى الإنسان أن يجعل نفسه عدماً. وقيمة الإنسان قائمة في هذا. إن وعيه الذاتي له علاقة إيجابية بتلك الجوهرية النظرية. وهذا هو عكس تلك العلاقة التي ليس لها إلا طابع سلبي نظراً لأن الموضوع ليست له تحددية، ولهذا السبب عينه تكون العلاقة إيجابية (وحسب) لأنها علاقة الذات بباطنيتها والتي هي قوة تحويل كل الإيجابية إلى السلبية أي الإيجابية في "بطلانها" وحده.

هذا ولا تزال هناك الحالة الرقيقة للعقل والتي تكون في المقام الأول مؤقتة في عبادة الوعي للاستقرار الأبدي هذا (كوجود) إلهي، يعطي نعمة وطابعاً لبقية الحياة. لكن الوعي الذاتي هو حر أيضاً ليتخذ حياته الكلية ويجعلها حالة دائمة لتلك السكينة والتأمل بدون وجود، وهذا الانسحاب الفعلي من الظروف الأبدية لاحتياجات وأوجه نشاط الحياة إلى النطاق الباطني السكوني وبالتالي إحراز الوحدة مع هذه الجوهرية النظرية يجب أن نعد الذروة القصوى. ومن ثم فإن الارتباطات الدينية الكبرى تبرز بين هذه الشعوب، حيث يعيش أعضاؤها في جماعة في نطاق الروح وفي تأمل سكوني (للأبدي) دون أن تشارك في المصالح والانشغالات الدنيوية.

فإذا افترض الإنسان هذه الوجهة الذهنية السلبية، ودافع عن نفسه لا ضد ما هو خارجي وحسب بل وضد نفسه، ووحد نفسه مع العدم وخلّص نفسه

من الوعي جميعه، من العاطفة جميعها، فإنه يرتفع حينئذ إلى مصاف يسمى بين البوذيين النيرفانا أو خواء النفس. وفي هذه الحالة يكون الإنسان بلا جاذبية، لا يعود له أي ثِقَل، ولا يكون مُعرَّضاً للمرض، ولا يكون معرضاً للشيخوخة، ولا يكون معرضاً للموت، ويُنظر إليه كما يُنظر (للإله نفسه)، لقد أصبح بوذا أو المستنير.

(٢) فإذا كان الإنسان يزرع نفسه في هذه الحالة من التجريد، هذه العزلة الكاملة، هذا التخلي، هذا العدم، واستنام إلى هذا، فإنه لا يمكن تمييزه عن (الإله)، عن الأبدي، ويتوحد مع (الإله)، وحينئذ فإن أفكار الخلود واستنساخ النفوس ترد كعنصر ماهوي في عقائد (الفو)، عقائد (بوذا المستنير). وهذه الوجهة من النظر - إذا ما تحدثنا بدقة - أعلى مما يصل إليه أتباع الطريق أو الطاو حيث يجعلون أنفسهم خالدين.

وبينما يُطرح هذا على أنه المصير الأقصى للإنسان ألا وهو جعل نفسه خالدة عن طريق التأمل، بالعودة إلى نفسه، فإنه ليس في الوقت نفسه يتأكد أن النفس في ذاتها على هذا النحو قائمة وماهوية، وأن الروح خالدة، وكل ماهنالك هو أن الإنسان يجعل نفسه لأول مرة خالداً عن طريق هذا التجريد، عن طريق هذا التسامي، وأنه ينبغي عليه في الواقع أن يجعل نفسه على هذا النحو. إن فكرة الخلود متضمنة في كون الإنسان كائناً مفكراً، في أنه في حريته في مستقره مع نفسه، ومن ثم فإنه مستقل على نحو مطلق، وما من (آخر) يستطيع أن يقوض حريته: إنه يربط نفسه بنفسه وحدها، وما من (آخر) يمكن أن يعطيه قيمة حقيقية داخل نفسه.

وهذا التماثل أو المساواة مع نفسي، الأنا، هذا الوجود الذاتي المحتوى، هذا اللاتناهي الحق هو بالتالي - باللغة الفريدة لهذه الوجهة من النظر - خالد، لا يتعرّض لأي تغير، إنه هو نفسه (اللا متغير)، إنه ما في داخل ذاته وحده، ما يحرك ذاته فحسب داخل ذاته. إن (الأنا) ليست استرخاء فينا، بل حركة - حركة - مهما تكن - لا تسمى التغير، بل هي راحة أبدية، شفافية أبدية داخل ذاتها.

ولما كان (الإله) معروفاً على أنه ما هو ماهوي، ويجري التفكير فيه في ماهويته (هو)، ولما كان الوجود داخل ذاته، ولما كان الوجود الذاتي المحتوى أو الوجود مع ذاته هو تحديد حق، فالأمر كذلك في العلاقة مع الذات فإن هذا الوجود داخل ذاته، هذه الماهوية تُعرف على أنها طبيعته، إن الذات تكون روحية بالفطرة. وهذه الماهوية ترتبط بالنفس، ترتبط بالذات أيضاً، ولقد أصبح معروفاً أن النفس خالدة وأن طبيعتها أن يكون لها وجود خالص، ولكن ليس بعد أن توجد بالمعنى الدقيق على أنها هذا النقاء. أي ليس بعد أن توجد على أنها الروحية. بل بالعكس، إن هذه الماهوية لا تزال تتضمن على نحو دقيق أن يواصل نمط الوجود في أن يكون مباشرة حسية وهذا - مهما يكن الأمر - هو مجرد أمر عَرَضي.

لهذا فإن الخلود يعني أن النفس التي هي في مستقرها مع نفسها أو الذاتية المحتوى على أنها شئ ماهوي هي في الوقت نفسه تتواجد. إن الماهية بدون وجود مجرد تجريد، إن الماهوية، (الفحوى) يجب التفكير فيها على أنها تتواجد. وهكذا فإن التحقق أيضاً ينتمي إلى الماهوية، لكن شكل التحقق لا يزال وجوداً حسياً، لا يزال مباشرة حسية. والآن فإن تناسخ النفوس يعني أن النفس لا تزال باقية بعد الموت ولكن في حالة أخرى من الوجود، في حالة حسية. ولما كانت النفس لا يزال يجري تصورها تجريدياً على أنها الوجود داخل نفسه فإن الشكل المفترض هو مسألة لا تحيز. إن الروح ليست معروفة كشئ عيني، هي فحسب ماهوية تجريدية، ومن ثم فهي (وجود) محدد، والمظهر الظاهري هو مجرد الشكل الحسي المباشر، والذي هو عرضي والذي هو شكل إنساني أو حيواني. والبشر والحيوانات والعالم الكلي للحياة يصبحون ثوباً متعدد الأشكال من الفردية التي لا لون لها. والوجود داخل ذاته، الأبدي، ليس له محتوى بعد، لهذا - أيضاً - ليس له مقياس للشكل.

وإن فكرة أن الإنسان يمر بمثل هذه الأشكال هي بالتالي مرتبطة بفكرة الأخلاق، فكرة مثوبة الثواب أو العقاب، أي علاقة الإنسان بالمبدأ،

علاقته بالعدم، وهذا يتضمن أنه لكي يكون سعيداً عليه أن يعمل من خلال التأمل المستمر، التفكر، وهو يلقي على عاتقه أن يصبح مثل هذا المبدأ، وقداسة الإنسان قائمة في توحيد نفسه في هذا الصمت مع (الإله). والأصوات العالية للحياة الدنيوية يجب أن تكون صامتة، وإن صمت القبر هو عنصر الأبدية والقداسة. وفي توقف الحركة أو التحرك الكلي للجسم، الحركة الكلية للنفس، وفي إخماد الذات تقوم السعادة. وعندما يصل الإنسان إلى هذه المرحلة من الكمال إذن فلا يوجد مزيد من التغير، ونفسه لم تعد تخاف التقمص لأنه توحد مع الإله (الفُو). إن النفس ترقى إلى نطاق العدم، ومن ثمّ تتخلص من التقيد بالشكل الحسي الخارجي.

وعلى أي حال فطالما أن الإنسان لم يحرز من خلال التخلي والغوص في نفسه هذه الهناءة - وإن كانت هذه الهناءة هي في الحقيقة فيه، لأن روحه هي هذه الإمكانية - فإنه لا يزال في حاجة إلى ديمومة ومن ثم فهو في حاجة أيضاً إلى وجود جسماني، وبهذه الطريقة فإن فكرة التقمص أو التناسخ تكون قد تأتت لمصدرها.

(٣) وهنا بالتالي تقترن جوانب القوة والسحر بهذه الفكرة، وإن ديانة (الوجود داخل ذاته) تتحول إلى خرافة بأوسع معنى. والعلاقة النظرية استناداً لهذه الحقيقة - إذا ما تحدثنا بدقة - وهي حقيقة الخواء الفطري، تنقلب وتتحول إلى حقيقة عملية للسحر. وتوسط الكهنة هنا يتأتى، وهم يمثلون في التو (الأعلى) والقوة التي فوق الصيغ والأشكال التي يتخذها الإنسان وأبناء (الفُو) هم في هذا المجال في حالة خرافة ناقصة درجة. إنهم يؤمنون بأن الإنسان يتحول إلى كل الأشكال الممكنة وأن الكهنة هم أولئك الذين وهم يعيشون العالم الفائق عن الحواس يحددون الشكل الذي على النفس أن تتخذه وعلى هذا هم قادرون على إتقانه بمنأى عن اتخاذ شكل تمائم شريرة. وهناك مبشر يحكي قصة رجل صيني يحتضر طلبه واشتكى من أن رئيس دير (ورؤساء الأديرة هم الكهنة أولئك الذين يعرفون وهم يعرفون ما يحدث في العالم الآخر) قد قال له أنه لما كان الآن في خدمة الإمبراطورية فإنه سيظل في هذه الوظيفة بعد الموت أيضاً، إن

نفسه سوف تتحول إلى جواد من جياد البريد الإمبراطوري، ومن ثم عليه حينئذ أن يؤدي واجباته بإخلاص، ألا يرفس، ألا يعض، ألا يأثم وعليه أن يقنع بقدر ضئيل من الطعام.

إن عقيدة التقمص أو التناسخ هي أيضاً النقطة التي عندها تتحول العبادة البسيطة (للوجود داخل ذاته) إلى عبادة ضمنية بأقصى تنوع في الوصف. وفي هذه العقيدة يكون لدينا أساس وأصل ذلك التكثر اللامتناهي من الأصنام والصور التي تُعبد في كل مكان حيث يسود (الفُو). وهناك وحوش ذات أقدام أربعة وطيور وأشياء زاحفة، ونلخص هذا بكلمة هي هناك أدنى أشكال الحياة الحيوانية لها معابد وتجري عبادتها لأن الإله يسكن في كل منها في ولاداته الجديدة وإن أي جسم حيواني أو كل جسم حيواني يمكن أن تسكنه نفس الإنسان.

(٣)

الديانة الطبيعية تتحول إلى ديانة الحرية

إن هذا التحول بالنسبة لضرورته فإنه قائم على حقيقة أن الحق الوارد في المراحل السابقة ماثل بالإمكانية على أنه الأساسي إنما يُطرح هنا بالفعل ويجري تقديمه وفي (ديانة الشطح الخيالي) وديانة (الوجود داخل ذاته) فإن هذا الموضوع، هذا الوعي الذاتي المتصف بالذاتية متطابق - وإن كان بطريقة مباشرة - مع تلك الوحدة الجوهرية التي تسمى (بوذا) أو (المتسنير) أو العدم الخالي من أي صفة. وهذا (الواحد) يجري تصوره الآن على أنه وحدة مجردة داخل ذاتها، على أنها وحدة ذاتية ضمنية، وفي الوقت نفسه على أنها هذه الوحدة في طابعها على أنها كلية ضمنية.

زيادة على ذلك في الديانة الهندية نجد أن (الواحد)، وحدة (المستتير) والتحددية والقوى المتعددة (للجزئي)، هذا المظهر للفروق تكوّن علاقة ببعضها تتضمن في وقت واحد الفروق التي تفترض أنها مستقلة، أنها تختفي وتنغمر في الوحدة. والخاصية السائدة والكلية كانت تعاقب الأصل والانقضاء، كانت تعاقب التقديم والاستيعاب (للقوى) الجزئية في الوحدة، وسيرورة الوحدة. وفي ديانة الوجود داخل ذاته فإن هذا التعاقب كان في الحقيقة يستقر طالما أن الفروق الجزئية ترتد إلى وحدة العدم لكن هذه الوحدة كانت خاوية ومجردة، والحقيقة هي - بالعكس - الوحدة التي هي عينية داخل ذاتها وهي كلية، حتى أن تلك الوحدة التجريدية - مع عنصر الاختلاف - تدخل في وحدة حقيقية حيث تُطرح الفروق ويجري تقديمها كاستبقاء مثالي وسلبي وغير ذاتي ولكن يجري أيضاً الحفاظ عليها.

إن تكشف لحظات (الفكرة العادية)، التباين الذاتي لفكرة (الجوهر) المطلق كان لهذا ناقصاً طالما أن الأشكال أو الصيغ تفقد نفسها من جهة في التثبت الشديد ومن جهة أخرى كان مجرد الانفلات الذي وصلت إليه الوحدة، أو لنطرح الأمر على نحو آخر نقول إن الوحدة كانت مجرد اختفاء التباينات. وعلى أي حال الآن نجد أن (الفكر) نفسه يحتوي على تحدد داخل ذاته، حتى أنه ذاتي التحديد، والتحدد ليس له إلا محتوى قيم وجوهري طالما أنه ينعكس في هذه الوحدة. وتقترن بهذا فحوى الحرية،

الموضوعية، ويجري طرحها، وهكذا تصبح (الفحوى) الإلهية وحدة المتناهي واللامتناهي. و(الفكر) الذي لا يوجد إلا داخل ذاته هذا (الجوهر) الخالص، هو (اللاتناهي)، والمتناهي استناداً إلى تحديد الفكر هو الآلهة المتعددة، بينما الوحدة هي الوحدة السلبية، التجريد، الذي يغمر (التعدد) في هذا (الواحد). ولكن هذا الواحد لا يكسب شيئاً بهذا، إنه غير محدد كما كان في السابق، والمتناهي لا يكون إلا إيجابياً خارج اللامتناهي وليس في داخله، ومن ثم فإنه بمجرد أن يكون إيجابياً يكون لا متناهياً، والشكل يختلط بالجوهر، ويتوحد الشكل اللامتناهي مع الجوهر، والذي يحدد نفسه داخل ذاته ولا يكون مجرد (القوة) التجريدية.

والتحدد الماهوي الآخر بالمثل هو التحدد الذي به يحدث انفصال الوعي الذاتي التجريبي عن (المطلق)، عن محتوى (الأعلى) فلأول مرة يتخذ وضْعاً، وهنا لأول مرة يحرز (الإله) موضوعية حقة. في المراحل السابقة فإن الوعي الذاتي التجريبي ينغمر في ذاته والذي هو (الجوهر الأعلى للكون)، هو هذا التجريد داخل النفس، أو - بقول آخر - إن (الأعلى) ماثل ككائن بشري. ومن ثم فإن الوحدة الجوهرية لا تزال غير منفصلة عن الذات، وطالما أنها لا تزال شيئاً غير كامل لا تعود بعد في طبيعتها الخالصة الوحدة الذاتية، فلا يزال لها الذات خارجها. وموضوعية (المطلق)، الوعي باستقلالها حسب مقتضاه ليس ماثلاً.

هنا فإن هذا الصدع بين الذاتية والموضوعية يتخذ له مكاناً لأول مرة، وهنا نجد أن الموضوعية لأول مرة تستحق حقاً اسم (الإله)، ونحن لدينا هذه الموضوعية الخاصة (بالإله) هنا لأن هذا المحتوى قد حدد نفسه بفعله هو ليكون كلية عينية بالإمكان ومعنى هذا هو أن (الله) (٧) هو روح، وأن (الله) هو الروح في كل الأديان.

---

(٧) في سياق ديانة الطبيعة ترجمنا كلمة God على أنها الإله، ولكن في هذه العبارة التي تشمل الديانات السماوية جعلنا الترجمة (الله) لما أدرك هيجل أن الروح هي الواردة في كل الأديان (المترجم).

وعندما يحدث كما يحدث بتكرار شديد اليوم أننا نسمع أنه يقال إن الوعي الذاتي يشكل جزءاً من الدين، فإن الفكرة التي جرى التعبير عنها هي فكرة صحيحة. فلدينا هنا غريزة أن الذاتية تنتمي للدين. ولكن الناس لديهم فكرة هي أن الروحي يمكن له أن يوجد كذات تجريبية، وهذا أشبه بالوعي التجريبي الذي يستطيع أن يكونه شئ طبيعي (لإلهه) وهذا يعني أن الروحية يمكن أن تتأتّى إلى الوعي (فحسب)، و(الإله) أيضاً باعتباره وجوداً طبيعياً يمكن أن يكون موضوعاً لهذا الوعي.

وهكذا من جهة لدينا (الإله) [٨] كوجود طبيعي، لكن (الله) هو من الناحية الجوهرية (روح) وهذه هي الصفة المميزة المطلقة للدين بصفة عامة، وعلى هذا فإنها الخاصة الأساسية، الأساس الجوهري في كل شكل للدين. إن الشئ الطبيعي ماثل في الشكل الإنساني، وكذلك أيضاً كشخصية، كروح، كوعي، لكن آلهة الهندوس لا تزال تشخصنات مصطنعة - تشخصن به يتضمن أن الموضوع، (الإله) [٩] يُعرفَ على أنه (الروح). وهذه الموضوعات الجزئية: الشمس، شجرة هي التي تتشخصن. وتجسيدات الآلهة - أيضاً - لها مكانتها هنا، والموضوعات الجزئية - على أي حال - لها استقلال، ولما كانت موضوعات جزئية وطبيعية فإن الاستقلال ليس إلا استقلالها خيالياً لا أساس له.

غير أن (الأعلى) هو (الروح) ومن الروح الذاتية التجريبية لأول وهلة نستمد ونشتق هذا التحدد والاستقلال الروحيين، سواء حيث يكون له شكل محدد، أو حيث (الجوهر الأعلى للكون) له وجود في ومن خلال انغمار الذات في ذاتها. والآن - على أي حال - لم يعد الأمر أن الإنسان هو (الإله) أو أن (الإله) يوجد فحسب في حالة إنسانية تجريبية، والأمر، بالعكس وهو أن (الإله) يكون موضوعياً حقاً في طبيعته (هو) الخاصة، إنه

(٨) ترجمنا كلمة God داخل الوجود الطبيعي بالإله وترجمنا الكلمة (الله) عندما يحدث تصور الله على أنه روح (المترجم).

(٩) لما كان الحديث عن الهندوس فإننا ترجمنا كلمة God الإله رغم أنهم يعدونه روحاً لأننا مازلنا في العبادة غير السماوية (المترجم).

في (وجوده) الخالص الكلية، إنه يتحدد عينياً في (نفسه)، أي يُعرفَ بأنه في طبيعته الحقة على أنه ذاتي، وهكذا فإنه (هو) ولأول مرة من الناحية الماهوية (موضوع)، وينتصب ضد الإنسان بصفة عامة.

والعودة إلى فكرة أن الإله يظهر كإنسان، (كإله - إنسان) سوف نجدها فيما بعد، ولكن هنا نجد بداية هذه الموضوعية (للإله).

والآن إذا كان (الكلي) يجري إدراكه كتحديد للنفس داخل النفس، إذن فإنه يتعارض مع (الآخر) بالنسبة للنفس. وفي ديانة (القوة) لا يوجد تعارض، لا يوجد نزاع، لأن ما هو عرضي ليست له قيمة بالنسبة (للجوهر).

و(القوة) وهي الآن تحدد نفسها بفعلها، ليست لها في الحقيقة هذه التحديدات كشئ محدد. بل الأمر بالعكس، فإن ما يتحدد يوجد في حقيقته المستقلة والكاملة. وبهذا فإن (الإله) يتحدد على أنه (الخير)، والخيرية لا تُطرح كمحمول أو صفة هنا، بل إنه (هو) بكل بساطة (الخير). وفيما ليس له طابع محدد لا يوجد خير أو شر. إن الخير - من جهة أخرى - هو هنا (الكلي)، ولكن له هدف أو غرض واحد - طابع محدد، هو التكافؤ مع الشمولية التي هو فيها.

وحتى يمكننا أن نبدأ - مهما يكن الأمر - فإن التحدد الذاتي للذات هو في هذه المرحلة تحديد جامع مانع. وهكذا يتأتى (الخير) إلى أن يكون في علاقة مع ما هو (آخر)، (الشر) وهذه العلاقة هي النزاع - الثنائية. والتصالح وهنا صيرورة أو شئ يجب أن يكون وحسب لم يحدث تفكير فيه بعد على أنه في هذه (الخيرية) ويتعلّق بها هي نفسها.

هنا ويُطرح في التو كنتيجة ضرورية أن النزاع يُعرف كخاصية (للجوهر) ذاته. إن (السالبي) يُطرح في (الروح) ذاتها، وهذا يقارن مع إيجابيته، حتى أن هذه المقارنة ماثلة في التجربة التي نستشعرها ونشكل الألم، الموت. وهنا - على نحو نهائي - فإن النزاع الذي يتلاشى هو تصارع (الروح) حتى تتأتى لذاتها، تتأتى لأن تحرز الحرية.

ومن هذه التحديدات الأساسية فإن الأقسام التالية لهذه المرحلة من التحول تظهر:

(١) التحديد الأول هو تحديد الديانة الفارسية. هنا الوجود الفعلي (للخير) لا يزال له نوع مصطنع، ومن ثم له شكل طبيعي، لكنه وجود طبيعي هلامي هو - النور.

(٢) شكل الديانة حيث النزاع، الألم، الموت وتظهر بالفعل ذاتها في (الماهية) الديانة السورية.

(٣) النضال للخروج من النزاع، التوجه المستمر إلى المصير الحق للروحية الحرة، التغلب على الشر، التحول الكامل إلى ديانة الروحية الحرة - الديانة المصرية.

وعلى أي حال إذا ما تحدثنا بصفة عامة فإننا نقول إن الخاصية المشتركة في هذه الأشكال الثلاثة للديانة هو رد الكلية المتوحشة غير المفيدة إلى وحدة عينية. وهذه الدوامة المذهلة حيث نجد تحديدات الوحدة هي الإطاحة بها إلى الخارجية والعرضية، حيث من الوحدة، من (الجوهر الأعلى للكون) فإن هذا العالم الوحشي الخالي من الفحوى للآلهة ينطلق، وحيث التطور - والأمر لا يتناسب مع الوحدة - ينفجر إلى فوضى - وهذه الحالة الخاوية من أي شئ يعطيها ثباتاً قد انقضت الآن.

وهذا التحول إلى الوحدة الجوهرية وهو ذاتي على نحو فطري له - على أي حال - شكلان. الشكل الأول للتحول هو المشاهد في ديانة الفرس وهو يوجد بطريقة خالصة بسيطة. والشكل الثاني هو السيرورة المتخمرة المشاهدة في الديانتين السورية والمصرية حيث تخمر الكلية يتوسط في الوحدة والوحدة تتأتى إلى الوجود في نزاع عناصرها.

أولاً

ديانة الخير أو النور

(أ) فحواها أو تصورها

(١) إن العودة لا تزال بعد الديانة البسيطة الخالصة، ولهذا السبب فهي أيضاً تجريدية. إن (الإله) معروف على أنه الموجود على نحو مطلق، والذي يتحدد داخل ذاته.

هنا نجد أن الطابع المحدد ليس طابعاً تجريبياً متكشَّفاً، بل هو مجرد ما هو خالص، كلي، ما هو مساو مع ذاته، تحديد (للجوهر) والذي بهذا يكف عن أن يكون (الجوهر)، ويبدأ في أن يكون ذاتاً. وهذه الوحدة باعتبارها تحديداً ذاتياً لها محتوى، وإن هذا المحتوى هو ما يتحدد بالوحدة، ويكون متطابقاً مع ذاته، هو المحتوى الكلي، هو ما يسمى (الخير) أو (الحق)، فهذه هي الأشكال الوحيدة التي تنتمي إلى الفروق الأبعد للمعرفة والإرادة، والتي في الشكل الأكبر للذاتية ليست سوى حقيقة واحدة، تجزّء هذه الحقيقة الواحدة.

ولما كان هذا (الكلي) يتحدد بالتحدد الذاتي (للروح)، و(بالروح) و(للروح) هو الجانب الذي به يكون (الحقيقة). وهو بالتناسب حيث هو مطروح (بالروح) هو تحدد ذاتي متساو مع وحدته، هو تحدده الذاتي به يظل حقيقياً بالنسبة لذاته في كليته، ويترتب على هذا أنّه لا تنطرح تحديدات أخرى ما لم تكن تلك الوحدة هي (الخير). ولهذا فهي المحتوى الحق الذي له موضوعية، (الخير) الذي هو نفسه مثل (الحق). وهذا (الخير) هو في الوقت نفسه التحدد الذاتي (للواحد)، (للجوهر) المطلق، وهو على هذا يظل مباشرة (القوة) المطلقة - (الخير) على أنه (القوة) المطلقة. على هذا النحو نجد تحديد المحتوى.

(٢) وفي هذا التحديد نفسه (للمطلق) ومن حيث أنه هو التحديد الذاتي و(الخير) وفيه حتى الحياة العينية تكون قادرة على أن تتمسك بجذرها الإيجابي وأن تصبح واعية بذاتها على نحو حق وهنا تكمن العلاقة مع العيني، مع العالم، مع الحياة التجريبية بصفة عامة. ومن هذه (القوة)

تنطلق كل الأشياء. ولدينا هذا التحديد (للمطلق) في الأشكال السابقة، حيث نضمن أن هذه الحالة للتحديد الذاتي، لحالة التحديد تتضمن التحديد التجريدي، ليس التحديد الذاتي، ليس ما قد عاد إلى ذاته، ليس ما ظل في هوية، (الحق) و(الخير) بالمعنى الكلي، بل هو فعل التحدد بصفة عامة. و(القوة) على هذا النحو ليست خيراً وليست حكمة، إنه لا غاية لها في المنظور، بل تتحدد فحسب على أنها (الوجود) و(اللاوجود)، وهي تتميز بالوحشية، بأحوال تصرف حتى الاستمتاع بالجنون في الواقع. ولهذا السبب فإن (القوة) هي باطنياً ما هو بدون تحديد.

هذه اللحظة (للقوة) هي أيضاً حاضرة، ولكن كشئ ثانوي. وهكذا إنها الحياة العينية، العالم في وجود متكشف، ولكن ذلك الذي كله أهمية هو أنه في (الخير) باعتباره ذاتي التحديد توجد هذه الخاصية المطلقة ألا وهي ارتباط (الخير) بالعالم العيني.

إن الذاتية، الجزئية بصفة عامة، هي في هذا (الجوهر)، في (الواحد) ذاته، الذي هو الذات المطلقة. وهذا العنصر الذي ينتمي إلى الحياة الجزئية، هذه التحديدية هي في الوقت نفسه مطروحة في (المطلق) ذاته، وهي على هذا علاقة ترابطية إيجابية أو علاقة (المطلق)، علاقة الخير والحقيقي، علاقة اللامتناهي بما يسمى المتناهي.

إن العلاقة الإيجابية في الأشكال الأسبق للديانة توجد في جانب فحسب في هذا الاستيعاب المحض، حيث الذات تقول: "أنا (الجوهر الأعلى للكون)"، ولكنها علاقة تجريدية على نحو مطلق، هذا التخلي عن كل الوقائعية العينية (للروح) عن طريق السلب. وهذه العلاقة الإيجابية هي مجرد خيط بسيط كما هو الواقع بالفعل، وبالنسبة للباقي فإنّها السلبي التجريدي، هذا القربان، هذه التضحية الذاتية، أي بدل العلاقة لا يوجد سوى هرب من العيني.

ولكن مع هذه العلاقة الإيجابية حيث الوجود المحدد يتحول إلى الكلية، يتقرر أن الأشياء نفسها خيرة، إن (الخير) هو (الجوهر) الحاضر فيها،

وما هو خير هو حياتها، هو وجودها الإيجابي. وطالما تظل خيرة، فإنها تمت إلى هذا العالم (للخير)، وهي منذ البداية الخالصة تصل إلى التفضيل، وليس الأمر أن جزءاً فحسب هو هذه الأشياء التي تولد مرتين في الهند. بل الأمر بالعكس، فإن المتناهي يتألف مما هو خير، وهو خير. وفي الحقيقة فإن الخير يؤخذ بالمعنى السليم، ويجري فهمه بالمرجعية إلى غاية خارجية، إلى مقارنة خارجية. وهذا يتفق مع غاية هي خيرة بالنسبة لشئ ما، حتى أن الغاية تقع خارج الشئ. وهنا - من جهة أخرى - نجد أن الخير يُفهم على أنه يعني أنه (الكلي) وقد تحدد داخل ذاته. إن الخير يتحدد هكذا داخل ذاته، والأشياء الجزئية خيرة، وهي تحقق غرضها، وهي سديدة مع نفسها، وليست بالنسبة لمجرد (آخر). إن (الخير) بالنسبة لكل هذا هي (ما يجاوز) - (الجوهر الأعلى للكون) مرة أخرى.

(٣) هذا (الخير) رغم أنه في الحقيقة هو ذاته ذاتي إنما يتحدد فطرياً وضمنياً على أنه (خير) وهو يقترن بالوحدة الجوهرية، يقترن (بالكلية) ذاتها، مع هذا فإن هذا التحديد هو نفسه لا يزال تجريدياً. إن (الخير) يكون عينياً داخل ذاته، ومع هذا فإن هذا الوجود المحدد (للوجود) العيني هو نفسه لا يزال تجريدياً. ولكي يمكن (للخير) ألا يكون تجريدياً يجب أن يكون هناك تطور الشكل، طرح لحظات (الفحوى). ولكي يعيش (كفكرة عامة) عقلية، ولكي يُعرف (كروح) فإن تحديداته، العنصر السالبي، الفروق وهي تمثل قواه يجب أن تطرح من خلال الفكر الذي فيه.

إن (الخير) يمكن استخدامه بعدة طرق، أو لنطرح الأمر على نحو آخر نقول إن البشر لديهم مقاصد خيرة. وهنا يطرح السؤال نفسه: "ما هو الخير؟". هناك مطلب بمزيد من التعريف والشرح (للخير). وهنا لا يزال لدينا (الخير) كتجريد، كشئ أحادي الجانب، وبالتالي كنقيض مطلق (للآخر)، وهذا (الآخر) هو (الشر). وفي هذه العلاقة البسيطة فإن السالبي لا يجري استيعابه بَعد داخل ما يمت إليه حقاً.

إن (الخير) هو في الحقيقة (الحق)، (القوى) لكنه في حرب مع (الشر) على نحو ينتصب به (الشر) ضده كمبدأ مطلق، ويظل منتصباً ضده. ومن

الحق أنه يجب على الشر أن يجري قهره، يجب إزالته، ولكن ما يجب أن يكون ليس (موجوداً). ما يجب أن يكون، المثالي، هو قوة لا يمكن أن تحقق ذاتها، إنه ضعف محدد وعقم محدد.

هذه الثنائية - وقد جرى فهمها على أنها التمايز، أو التباين في كليتها المطلقة، هي موضع اهتمام بالمثل من جانب الدين والفلسفة، وفي الحقيقة عندما يوضع هذا التعارض في إطار (الفكر) فإن هذا التعارض يحرز كليته. وفي الوقت الراهن فإن الثنائية هي شكل للفكر أيضاً، ولكن عندما نتحدث عن الثنائية فإن الأشكال المشار إليها هي من النوع الضعيف والخفيف. والتناقض الحديث بين المتناهي واللامتناهي هو مثل التناقض بين (روح الشر) و(الإله الأسمى) في الديانة الزرادشتية، وهو مثل المانوية التي لدينا هنا.

ومنذ اللحظة التي نتخذ فيها المتناهي على أنه مستقل، حتى أن اللامتناهي والمتناهي ينتصبان في تعارض الواحد مع الآخر على نحو يصبح فيه اللامتناهي ليس له دور مع المتناهي، والمتناهي لا يستطيع أن ينتقل إلى اللامتناهي، حينئذ فإنه يكون على غرار الثنائية، وكل ما هنالك أننا عندما نتصور العلاقة لا يكون لدينا قصد التشكيل وليس لدينا قلب لتشكيل تصور لهذه الأضداد بمقتضى محتواها الكلي.

إن المتناهي في تحديده الأقصى عندما يؤكد ذاته كمتناه ضد اللامتناهي، (الكلي) وهو بهذا يعلن نفسه معارضاً للامتناهي، هو (الشر). وعلى هذا نجد أن هناك نوعاً من التوقف عند هذه النقطة التي تتميز بغيبة كلية من الفكر، وبمقتضاها فإن وجوداً صادقاً يكون مسموحاً به لكلا المتناهي (و) اللامتناهي. غير أن (الإله) ليس إلا مبدأ واحداً، قوة واحدة، المتناهي، ولهذا السبب عينه فإن (الشر) ليس له وجود مستقل.

ولكن زيادة على ذلك فإن (الخير) بفضل كليته له زيادة على ذلك حالة طبيعية من الوجود المحدد، حالة من الوجود (لآخر) ألا وهو (النور)

الذي هو تجلي خالص. ولما كان (الخير) الذي هو في هوية ذاتية أو اقتران مع ذاته ذاتياً في هويته الخالصة مع ذاته في المجال الروحي فإن (النور) كذلك هو هذه الذاتية التجريدية في المجال الحسي. والمكان والزمان التجريدان الأولان في مجال الخارجية أو الاستبعاد المتبادل، لكن العنصر الفيزيائي العيني في كليته هو (النور). ولهذا إذا تأتى (الخير) الماهوي بسبب طابعه التجريدي أن يكون له شكل المباشرة وبالتالي شكل ما هو طبيعي (لأن المباشرة هي الطبيعي) إذن فإن هذه (الخيرية) المباشرة التي تُصفِّ نفسها بعد وترتفع بذاتها إلى شكل الروحية المطلقة هي (النور). وذلك لأن (النور) هو في العالم الطبيعي تَجَلٍّ خالص، تحدد للنفس بالنفس، ولكن بطريقة كلية بسيطة تماماً.

فإذا كان على (الجوهر الأعلى للكون) أن يكون ماثلاً بطريقة حسية فإنه لا يمكن أن يتم عرضه إلا كمكان تجريدي. وعلى أي حال فإن (الجوهر الأعلى للكون) ليس لديه بعد القوة داخل نفسه ليكون مُمَثَّلاً على نحو مستقل، لكنّ له تحقق الوعي التجريبي للإنسان.

وإن حقيقة (الخير) الذي وصلنا إليه لا يزال مفروضاً فيه أن له شكلاً طبيعياً بشكل ماهوي وإن كان من المؤكد أنه الطبيعة في الشكل الخالص (اللفو)، يطرح صعوبة معينة. غير أن (الطبيعة) لا يمكن أن تكون على نحو ممكن متروكة من جانب (الروح)، إنها تمت ماهوياً إلى (الروح).

و(الإله) أيضاً باعتباره عينياً على نحو فطري، باعتباره (روحاً) خالصة هو في الوقت نفسه من الناحية الماهوية (الخالق) و(سيد) الطبيعة. وهكذا فإن (الفكرة العادية) في (فحواها)، (الإله) في (وجوده) (هو) الماهوي نفسه يجب أن يطرح هذه الحقيقة، هذا الوجود الخارجي الذي نسميه (الطبيعة). إن لحظة الصبغة الطبيعية - لهذا - لا يمكن استبعادها، وهي لا توجد هنا في شكل تجريدي - في هذه الوحدة المباشرة مع (الروحي)، مع (الخير)، وذلك لأن (الخير) هو لم يزل بعد هذا التجريد.

إن (الخير) يحتوي على تحددية داخل ذاته، وفي التحددية يوجد جذر

الوجود الطبعي. إننا نقول: "إن (الإله) يخلق العالم". إن الخلق هو هذه الذاتية الذي تنسب إليه التحددية بصفة عامة. وفي هذا النشاط أو الذاتية يكمن الطابع الماهوي للطبيعة، وفي الحقيقة في العلاقة الأكثر تحديداً التي تتضمن أن الطبيعة هي شئ مخلوق. وعلى أي حال إن هذا لا يوجد بعد هنا. إن ما هو حاضر هنا هو التحددية التجريدية.

وهذه التحددية لها من الناحية الماهوية شكل الطبيعة بصفة عامة، شكل (النور)، وشكل الوحدة المباشرة مع (الخير)، لأن (المباشر) هو نفسه مجرد (التجريد)، لأن التحددية هي فحسب هذه التحددية الكلية غير المتطورة.

و(النور) - على هذا - له ظلام ينتصب ضده. في (الطبيعة) نجد هاتين الخاصيتين منفصلتين الواحدة عن الأخرى في هذا الشكل. وهنا تكمن أهمية الطبيعة، أي أن ذلك النور وسلبه جنباً إلى جنب، رغم أن النور في الحقيقة هو القوة التي تمحو الظلام [١٠]. وهذا التحدد في (الإله) هو نفسه مازال بعد ذلك العنصر الذي له أهمية والذي - بسبب تجريده - هو التناقض مع ذاته، لكن لديه (الشر) على طوله. إن النور هو (الخير) و(الخير) هو النور، هذه هي الوحدة التي لا تنقسم التي لدينا هنا.

لكن النور في صراع مع الظلام، مع الشر، والذي يمكن أن يتغلب عليه وإن كان هذا على نحو مثالي وحسب، لأنه لا ينجح بالفعل في القيام بهذا.

إن النور هو توسع لا متناه، إنه سريع سرعة (الفكر)، ولكن لكي يكون تجليه واقعياً، يجب أن ينقدح على شئ يكون مظلماً. وما من شئ يتجلى بالنور الخالص، وفي هذا (الآخر) فقط يمكن أن يتخذ التجلي المحدد ظهوره، ومع هذا يظهر (الخير) في تعارض مع (الشر). وهذا التجلي يقوم بتحديد، ولكن ليس بعد كتطور عيني للتحديد، إن عينية التحديد هي

(١٠) يحسن أن نتذكر هنا المعنى القرآني العظيم بالنسبة لعلاقة النور بالظلام: "وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون" (يس/ ٣٧).

لهذا خارجه، بسبب تجريده يكون تحديده في (الآخر). وبدون معارضة فإن (الروح) لا توجد، وفي تطور (الروح) نجد أن النقطة التي لها أهميتها هي مجرد الوضع الذي يشغله هذا التعارض بالنسبة للتوسط وبالنسبة للوحدة الأصلية.

وهكذا نجد أن (الخير) في كليته له شكل طبيعي، ألا وهو هذا التجلي للطبيعة، (للنور). إن (الخير) هو التحددية الكلية للأشياء. ولما كان هكذا الذاتية الكلية، لحظة التجزؤ أو التفرد، اللحظة، الحالة، ولكنها بالنسبة (للآخر)، هي ذاته في إدراك حسي شئ حاضر خارجياً وعلى أي حال يمكن أن تتأتى متلائمة مع المحتوى، لأن التجزّئية كلها تندرج في (الكلي)، إن تجزؤ مثل هذا النوع الأكثر تحدُّداً هو في تطابق مع حالة الإدراك الحسي، حالة المباشرية، قادر إذن على شئ ملائم مع المحتوى. و(الجوهر الأعلى للكون) على سبيل المثال هو مجرد الفكر التجريدي، وإذا نظرنا إليه على نحو حسي كما سبق القول يتطابق وحسب مع كلية الإدراك الحسي للمكان الذي هو تجريدي فحسب. وهنا نجد - بالعكس - أن العنصر الجوهري مقترن مع الشكل، والشكل هو إذن كلية فيزيائية - النور، والذي له ظلام ينتصب ضده. والهواء، التنفس، إلخ هي تحديدات أيضاً فيزيائية، ولكنها ليست بهذه الطريقة (الفكرة العادية) ذاتها، ليست الفردية الكلية، ليست الذاتية. وفي النور الذي يُجلِّي ذاته تكون لدينا لحظة التحدد الذاتي، لحظة التفردية، لحظة الذاتية. إن النور يبدو كنور بصفة عامة، كنور كلي، ثم إذن كطبيعة في شكل خاص جزئي، إن الطبيعة في شكل الأشياء الخاصة المنعكسة في ذاتها على أنها العنصر أي هوى للأشياء الجزئية.

إن النور هنا يجب ألا يُفهم على أنه يعني الشمس. وقد يقال في الحقيقة إن الشمس أشد نور ساطع لكنها تجاوزنا وهي فوقنا كجسم جزئي، كشئ فردي خاص. و(الخير)، (النور) بالعكس له في ذاته جذر الذاتية، لكنه الجذر فحسب، وعلى هذا ليس مطروحاً على أنه فردي هكذا، يعيش بمعزل بذاته، ومن ثم فإن النور يجب تناوله على أنه الذاتية، على أنه النفس الخاصة بالأشياء.

(ب) هذه الديانة على نحو ما توجد بالفعل

إن ديانة (النور) هذه أو الخير المباشر هي ديانة الفُرس القدماء وقد أسسها زرادشت. ولا تزال هناك بعض الجماعات تنتمي لهذه الديانة في بومباي وعلى شواط البحر الأسود وفي جوار باكو [١١] حيث تكثر آبار النفط بصفة خاصة وعلى هذا تصور البعض أنهم وجدوا تفسيراً لكون الفرس قد اختاروا النار موضوعاً لعبادتهم. ونحن نستمد من هيرودوت والمؤلفين اليونانيين الآخرين بعض المعلومات عن هذه الديانة، ولم يحدث إلا مؤخراً أنه تم التوصل إلى مزيد من المعرفة الدقيقة عنها وذلك باكتشاف الكتب الرئيسية والأساسية (تفسير المعرفة أوزند - أفستا) لذلك الشعب على يد الفرنسي أنكيتل برو [١٢]: وهذه الكتب مكتوبة بلغة التفسير القديمة المعروفة باسم (زند) وهي لغة شقيقة للسنسكريتية.

والنور الذي يُعبد في هذه الديانة ليس رمزاً (للخير)، ليس صورة أو شكلاً يمثل (الخير)، بل بالعكس، فقد يمكن القول بالمثل إن (الخير) هو رمز النور. وليس أي منهما يشّكل علاقة خارجية أو رمزاً، بل هما متطابقان على نحو مباشر.

وهنا بين الفُرس تتخذ العبادة مظهرها. والجوهرية هنا توجد للذات في تجزُّئها: الإنسان كشكل جزئي (للخير) ينتصب ضد (الخير) الكلي، ضد النور في نقائه، والذي لم يتشوش بعد، إنه التجلي والذي به يوجد (الخير) كوجود عيني طبيعي.

---

(١١) ميناء على بحر قزوين وهو عاصمة أذربيجان (المترجم).

(١٢) في عام ١٧٥٤ رأى أنكيتل دي برّو حفرية من أربعة أوراق لمخطوطة أكسفورد عن (قانون ضد الشيطان) وبعد سنوات من الجهد الخارق قام عام ١٧٧١ بنشر الترجمة الأوربية الأولى لكتاب (تفسير المعرفة) (المترجم الإنجليزي لمحاضرات فلسفة الدين لهيجل).

والفُرس كانوا يسمون أيضاً عبدة النار. وهذه التسمية خاطئة إلى حد ما لأن الفُرس لا يوجهون عبادتهم للنار كنار مادية تُبَجَّل، بل فقط للنار باعتبارها نورا، والذي هو باعتباره حقيقة المادة يبدو في شكل خارجي.

و(الخير) كشيئ، كشيئ له شكل حسي، والذي يتمشى مع المحتوى الذي لا يزال تجريدياً هو (النور). إن له من الناحية الماهوية دلالة (الخير)، الصواب أو التقوى، وهو في شكل إنسان يعرف باسم (أورمازد)، لكن هذا الشكل لا يزال تشخصنا مصطنعاً هنا. إن التشخصن يوجد أي يمكن القول إنه يوجد طالما أن الشكل كمثل للمحتوى لم يتطور بعد على نحو فطري إلى الذاتية. و(أورمازد) هو (الكلي) وهو في شكل خارجي يحصل على الذاتية، إنه النور، ومملكته هي عالم النور.

والنجوم هي أنوار تبدو مفردة. وما يبدو هو شئ جزئي، شئ طبيعي، وهنا يظهر للنور فرق بين ما يبدو وما هو ضمني، وما هو ضمني إذن يصبح شيئاً (جزئياً)، عبقرياً أيضاً. وكما أن النور الكلي يتشخصن، فإن الأنوار الجزئية يتأتى لها أن تتشخصن أيضاً. وهكذا فإن النجوم تتشخصن على شكل الجن، فهي في جانب هي ما تبدو عليه، ثم تتشخصن بالمثل، إنها لا تتباين مهما يكن الأمر إلى النور وإلى (الخير)، بل الأمر بالعكس، إن الوحدة الجمعية هي التي تتشخصن: إن النجوم أرواح لأورمازد، أرواح النور، وهي (الخير) الموجود بالفطرة.

وهذه النجوم تسمى الأمشاسباند، وأورمازد الذي هو نور كُلِّي هو أيضاً فرد من الأمشاسباند. وعالم أورمازد هو عالم النور، وهناك سبعة من الأمشاسباند فيه.وربما توحي هذه بالكواكب، لكنها لا تعود تتشخصن في كتاب (تفسير المعرفة) كما لا تعود ترد في الصلوات ولا حتى عند أولئك الذين يتوجهون إليها على نحو مباشر على نحو فردي، إنها أكثر تخصصاً. إن الأنوار هي رفاق أورمازد وهي تحكم معه. والدولة الفارسية نفسها أيضاً بالمثل مع عالم النور هذا توصف على أنها مملكة التقوى و(الخير). والملك - أيضاً - يحاط بسبعة أقطاب يشكلون مجلسه ويجري الاعتقاد

فيهم على أنهم ممثلو الأمشاسباند بمثل ما أن الملك يجري تصوره على أنه ممثل أورمازد. والأمشاسباند يحكمون ويغيرون أماكنهم يوماً بعد يوم. في عالم النور مع أورمازد، وبالتالي فإن المطروح هنا هو مجرد تمايز مصطنع للزمن.

وينتمي (للخير) أو مملكة النور كل ما له حياة؛ وذلك الذي يوجد في كل الكائنات على أنه خير هو أورمازد، إنه العنصر المانح الحياة من خلال الفكر، من خلال الكلمة، من خلال الفعل. وهنا لا تزال لدينا (وحدة وجود) طالما أن (الخير) و (النور) و (الجوهر) هي كل شئ؛ إن السعادة كلها، والبركة والهناءة تتلاقى جميعاً فيها؛ ومهما يوجد على أنه الحب والسعادة والقوة وما شاكل ذلك يكون أورمازد. إنه يسبغ النور على كل الموجودات، على الأشجار بمثل ما يسبغها على النبات وعلى الحيوانات بمثل ما يسبغها على الأمشاسباند.

إن الشمس والكواكب هي الأرواح الرئيسية الأولى، والآلهة الأولى، إنها قوم سماوي، صافية وعظيمة، إنها درع حماية للجميع، وهي محسنة للجميع، وتضفي البركة على الجميع- وهي حكام وذلك بالتحول إلى عالم النور. والعالم بأسره هو أرمازد في كل مراحله ووجوده المتنوع، وفي هذه المملكة الخاصة بالنور الجميع خير. وينتمي للنور كل شئ، كل ما يحيا، كل وجود ماهوي، كل ما هو وجود روحي، الفعل، نمو الأشياء المتناهية، والجميع نور، الجميع هم أرمازد. وفي هذا لا يوجد مجرد الحياة الحسية، الحياة بصفة عامة، بل القوة، الروح، النفس، البركة. ولما كان الإنسان، الشجرة، الحيوان، يعيش وينهج في الوجود، ويمتلك طبيعة إيجابية ويكون له شيئاً نبيلاً فإن في هذا تكمن جدارة هذه الأمور، يكمن نورها، وفي هذا تكون محصلة وماهية الطبيعة الجوهرية لكل وجود فردي.

وتجلّي النور هو موضع العبادة، ويرتبط بهذا عنصر المحلية الذي له قيمة بالنسبة للفُرس. ويؤخذ الفضل- على سبيل المثال- من السهول التي يتدفق فيها اللفظ والنور يشتعل في المذابح؛ إنه ليس رمزاً؛ بل هو بالأحرى حضور المقدس، حضور (الخير). إن كل ما هو خير في العالم يحظى

بالتبجيل، ينال الحب، تجري عبادته، فهو ينال التقدير بإعتباره الابن، سلالة أرمازد وفيه يحب نفسه، ويُبهج نفسه. وبطريقة مماثلة فإن ترانيم المديح توجه لكل الأرواح النقية الخاصة بالبشرية. وهذه الأرواح تُسمى (النفوس البشرية الخالدة)(١٣) ، وهي إما أنها كائنات لا تزال في الجسم ولا تزال موجودة، أو كائنات ميتة، وهكذا ترد (النفوس البشرية الخالدة) عند زرادشت لكي تراقب الجميع. وبالطريقة عينها فإن الحيوانات تحظى بالعبادة لأن لها حياة، لها نوراً فيها. وفي عبادة هذه : الجن، الأرواح، العنصر الإيجابي في الطبيعة الحية، تبرز وتنال التبجيل بإعتبارها مثل الأنواع الجزئية للأشياء، كأشكال ذاتية كلية، والتي تمثل (الإلهي) بطريقة متناهية. والحيوانات هي- كما سبق القول- موضوعات محل العبادة، لكن المثل هو النور السماوي والذي هو لدى الهندوس هو رمز الإنجاب ويقوم بإزاء الإله الميمون. ومن بين النيران نجد الشمس التي تُعبد بصفة خاصة؛ وبين الجبال أيضاً يوجد مثال مماثل- البرج وهو جبل الجبال. وهكذا نجد في منظور الفرس للأشياء يوجد عالم حاضر حي (الخير)، توجد مُثل لا تجاوز هذا العالم، لكنها كائنة في الوجود، هي حاضرة في الأشياء العقلية.

وكل شئ حيّ ينال التبجيل على أنه (الخير)، لكنه ليس إلا الخيِّر، النور فيه، وليس شكله الجزئي، ليس حالته المؤقتة المتناهية للوجود. هناك إنفصال بين العنصر الجوهري وما ينتمي لما يفنى. وتُطرح تفرقة في الإنسان أيضاً؛ إن الشئ الأسمى يتميز عما هو متجسد مباشر، عما هوطبيعي، عما هو زماني، عما طابعه غير الهام (لوجوده) الخارجي، لتواجده. ويمثل هذا الجن، يمثل هذا النفوس البشرية الخالدة. وبين الشجر توجد شجرة يتم تمييزها بصفة خاصة هي شجرة (الهُوم)، الشجرة التي تتدفق منها مياه الخلود. و (الدولة) هي تجلي ما هو جوهري، ، تجلي

(١٣) استخدم هيجل تعبير النفوس المتوهجة ولكن واضح أنه يعني النفوس الخالدة (المترجم للنص الألماني إلى الإنجليزية).

مملكة النور، والأمير هو تجلي النور الأسمى، بينما الموظفون المسئولون هم ممثلو (أرواح) أورمازد. وعلى أي حال فإن التفرقة السابقة تفرقة سطحية؛ إن التفرقة المطلقة هي بين (الخير) و(الشر).

ويمكن أن نذكر أيضاً مساعداً من بين مساعدي أورمازد هو الوسيط (١٤) ومما يثير العجب أن هيرودوت حتى في عصره نوه بصفة خاصة بهذا (الوسيط)؛ ومع هذا ففي ديانة الفُرس فإن خاصية التوسط، التصالح، لم تصبح بعد بارزة ودائمة. ولم يحدث إلا في فترة متأخرة أن عبادة (الميثرا) أي (الإرتباط) أو (الصداقة) قد أصبحت أكثر تطوراً في شكلها الكامل، حيث أن الروح الإنسانية أصبحت واعية بقوة أكبر بالإحتياج إلى التصالح، وتلك الحاجة أصبحت أكثر قوة وتحديداً.

وبين الرومان في العصور المسيحية فإن عبادة (الصداقة) منتشرة على نطاق واسع جداً، ومع العصور الوسطى نلتقي بعبادة الصداقة السرية وهي تقترن إقتراناً شديداً بنظام فرسان الهيكل. ويغرز إله الصداقة، السكّين في عنق الثور وهذا عرض تمثيلي ينتمي من الناحية الماهية إلى عبادة إله (الصداقة) وأمثلة على هذا نجدها بكثرة في أوربا.

(ج) العبادة

إن العبادة التي تنتمي لهذه الديانة تنجم مباشرة من الطابع الماهوي للديانة. وهدفها هو تمجيد أومازد في خلقه، وعبادة (الخير) في كل شئ هي بداية هذه الديانة وغايتها. والصلوات ذات طابع بسيط ومحدد بدون أي ظلال خاصة في المعنى. والملمح الرئيسي للعبادة هي أن الإنسان عليه أن يبقي نفسه نقياً بالنسبة لحياته الباطنية والبرانية، وعليه أن يحافظ ويستبقى النقاء نفسه في كل موضع. والحياة برمتها للفُرس هي أن تكون هذه العبادة، إنها

(١٤) المترجم الإنجليزي ترجم كلمة Mitra بالوسيط وهذا صحيح ولكن الكلمة أصلاً كانت تعني عند الهنود (الصديق) وهو عند الفرس إله شمسي وابن (اللامحدود). المترجم

ليست شيئاً معزولاً، كما هو الحال بين الهندوس. وواجب الفرس في كل موضوع هو تطوير الحياة، وجعلها معمرة وإبقاءها مبتهجة؛ وممارسة الخير في الكلمة والفعل في كل المواضع؛ ونشر كل ما هو خير بين البشرية وكذلك لإفادة الناس أنفسهم؛ إن شق القنوات وزراعة الأشجار وإعطاء نادي للجوابين وبناء مواضع متسعة وإطعام الجوعى وري الأرض هي من وجهة نظر أخرى هي موضوع العبادة و (حارسها الروحي).

على هذا النحو تكون أحادية الجانب الخاصة بالتجريد.

(٢)

الديانة السورية
أو ديانة الألم

لقد كنا في التو نبحث أفكار النزاع والانتصار على الشر. وعلينا الآن أن ننظر كعرض للخطة التالية أو المرحلة التالية في ذلك النزاع باعتباره (الألم). "إن النزاع كألم" يبدو تعبيراً مصطنعاً، وعلى أي حال إنه يتضمن أن النزاع لا يعود تعارضاً خارجياً فحسب، بل هو داخل ذات واحدة، وفي ذلك الشعور ذاته في تلك الذات. وعلى هذا فإن النزاع هو تموضع الألم. وعلى أي حال فإن الألم هو في الإطار العام أو سيرورة التناهي، ومن وجهة النظر الذاتية هو تحطم القلب. وهذه السيرورة أو مسار التناهي، مسار الألم، مسار النزاع، مسار الانتصار، هو لحظة أو مرحلة في طبيعة (الروح) ولا يمكن أن يكون غائباً في المجال موضع النظر، حيث تحدد القوة باستمرار نفسها تجاه الحرية. وإن فقدان نفس المرء والتناقض بين الوجود الذاتي المحتوى و(الآخر) المتعلق به، وهو تناقض يلغي نفسه بالاستيعاب في الوحدة اللامتناهية - فهنا نستطيع أن نفكر في التناهي الحق وحده - إلغاء التعارض، وهذه هي التحديدات الماهوية في (الفكرة العادية) عن (الروح) والتي تتبدى الآن. ومن الحق أننا (نحن) على وعي الآن بتطور (الفكرة العادية) ومسارها وكذلك لحظاتها أو مراحلها، وكليتها تشكل (الروح). وهذه الكلية - على أي حال - لم تُطرح بعد، بل تحظى بالتعبير في اللحظات التي تمثل في هذا المجال نفسها على نحو متتابع.

والمحتوى لم يُطرح بعد في (الروح) الحرة، نظراً لأن اللحظات لم تتجمع بعد في وحدة ذاتية، إنها توجد في حالة مباشرة، وينقذف بها في شكل (الطبيعة)، وهي تتمثل عن طريق سيرورة تقدمية طبيعية هي - على أي حال - مما يجري تصوره ماهوياً على نحو رمزي وبالتالي ليست مجرد سيرورة تقدمية في الطبيعة الخارجية، بل هي سيرورة تقدمية كلية مقابل النظرة التي شغلتنا حتى الآن والتي منها لا تُشَاهَد (الروح) بل (القوة) التجريدية على أنها هي الحاكمة. والعنصر التالي في (الفكرة العادية) هو لحظة أو مرحلة الصراع. فإن من الطبيعة الماهوية (للروح) أن تتأتى إلى ذاتها من آخريتها ومن التغلب على هذه الآخرية، عن طريق نفي النفي.

و(الروح) تدفع نفسها قُدُماً، إنها تمر من خلال الغربة عن ذاتها. ولكن طالما أنها لم تُطرحَ بعد (كروح) فإن مسار هذه الغربة والعودة منها لم تُطرحَ بعد على نحو مثالي، وكلحظة أو مرحلة (للروح) ولكن في التو، وعلى هذا في شكل ما هو طبيعي.

وهذا التحديد - كما رأيناه - قد أحرز شكلاً محدداً في ديانة الفينيقيين في ديانات آسيا السابقة بصفة عامة. وفي هذه الديانات فإن (السيرورة) التي قد تحدثنا عنها مستمرة، وفي ديانة الفينيقيين حتى الموت، غربة الإله عن نفسه، وبعثه تبرز بشكل خاص. والتصور الشائع فيما يتعلق (بالعنقاء) معروف تماماً: إنه طائر يحرق نفسه ومن رماده يتأتى طائر (عنقاء) فتيٌّ بقوة وقدرة جديدتين.

وهذه الغربة، هذه الآخرية، وهي تتحدد على أنها نفي طبيعي، هي الموت، لكنه الموت الذي هو في الوقت نفسه يجري تعديمه، فمنه يظهر إحياء وتجديد للحياة. إنها الطبيعة الخالدة (للروح) أن تموت عن نفسها لتصبح متناهية في الطبيعة، ومع هذا بهذا الإفناء لوجودها الطبيعي تتأتى لنفسها. وطائر (الفينيق) أو العنقاء هو الرمز المعروف جيداً لهذا. وما لدينا هنا ليس صراع (الخير) مع (الشر)، بل سيرورة إلهية تقترن بطبيعة (الإله نفسه) وهي سيرورة في فرد واحد. والشكل الأكثر دقة الذي تظهر فيه هذه السيرورة التقدمية على نحو محدد يمثلها إله الخصب أدونيس وهذا التمثل قد انتقل إلى مصر واليونان وقد ورد في التوراه [١٥] أيضاً باسم (تموز): ففي سفر حزقيال، الأصحاح الثامن الآية ١٤: "فجاء بي إلى مدخل باب بيت الرب الذي من جهة الشمال وإذا هناك نسوة جالسات يبكين على تموز". ومن الاحتفالات الرئيسية بإله الخصب أدونيس هناك احتفال في الربيع، وهو يقدم تكريماً للميت، إنه عيد للنحيب يستمر عدة

(١٥) الأصل يقول جاء في الإنجيل لكن سفر حزقيال وارد في التوراة أو العهد القديم وليس في الإنجيل أو العهد الجديد ومن هنا جاء التغيير في الترجمة (المترجم).

أيام. ولمدة يومين كاملين يجري البحث عن إله الخصب مع النحيب، واليوم الثالث هو احتفال فرح، عندما ينبعث الإله مرة أخرى من الموت. والاحتفال برمته له طابع عيد مقدس (للطبيعة) والذي ينفث أنفاسه الأخيرة في الشفاء ويستيقظ ثانية في الربيع. وهكذا نجد في جانب أن هذا هو سيرورة طبيعية، ولكن إذا نظرنا إلى الأمر من جانب آخر فيجب تناوله على نحو رمزي كلحظة (للإله)، كوصف (للمطلق) في الواقع.

إن أسطورة إله الخصب أدونيس مرتبطة حتى بالأساطير اليونانية. ففي الأساطير اليونانية نجد أن ربة الجمال أفروديت هي أم إله الخصب أدونيس فقد أخفته وهو طفل لعدد من السنين في صندوق صغير، ونقلته إلى (آيس). وعلى أي حال فإن إلهة القمح برسيفون لن ترجع الطفل وتخرجه من الصندوق عندما تطالب به الأم. وقد حسم أبو الآلهة زيوس المسألة بأن أمر أن تحتفظ كل آلهة بإله الخصب أدونيس لفترة ثالثة من السنة. والثلث الأخير متروك لاختياره، وقد فضّل أن يمضي ذلك الوقت أيضاً مع الأم الكلية وأمه هو ألا وهي آلهة الجمال أفروديت. وبالنسبة للتفسير المباشر فإن هذه الأسطورة - وهذا حق - لها مرجعية إلى الحبوب الكامنة تحت الأرض ثم تبرز منها. وأسطورة التوأم كاستورو وبوليديوسس (١٦) حيث مقرّها بالتبادل في العالم الآخر وعلى الأرض لها مرجعية أيضاً مع هذا وعلى أي حال فإن معناها الحق ليس مجرد تعاقب (الطبيعة)، بل التحول بصفة عامة من الحياة، من الوجود الإيجابي إلى الموت، إلى السلب، ثم مرة أخرى الانبعاث من هذا السلب - التوسط المطلق الذي ينتمي ماهوياً إلى فحوى أو تصور (الروح).

هنا - لهذا - فإن لحظة (الروح) هذه قد أصبحت ديانة.

---

(١٦) ذكر هيجل أن الإسم هو بولوكس ولكن هذا في الأسطورة الرومانية وليس في الأسطورة اليونانية التي يذكرها هنا (المترجم).

(٣)

ديانة الأسرار

إن الشكل الفريد بالنسبة للديانات الأقدم في آسيا هو شكل توسط (الروح) مع نفسها، حيث لا يزال العنصر الطبيعي هو السائد، وهو شكل تحولي حيث نشرع من (الآخر) على أنه يمثل ما تكون عليه (الطبيعة) بصفة عامة، وحيث لا يظهر التحول بعد على أنه تأتي (الروح) لنفسها. والمرحلة التالية التي قد وصلنا إليها الآن حيث يظهر هذا التحول نفسه على أنه تأتي الروح لنفسها، وإن يكن ليس بعد على نحو يجعل هذه العودة تشكل تصالحاً، بل تشكل بالأحرى أن النزاع، النضال، هو الموضوع، هو لحظة - مهما تكن - من لحظات (الألوهية) ذاتها.

والتحول إلى الدين الروحي يحتوي - وهذا حق - على الذاتية العينية داخل ذاته، وعلى أي حال، إن هذا هو اللعبة الحرة غير المنتظمة لهذه الذاتية البسيطة، إنها تطورها، ومع هذا فهو تطور لا يزال - كما هو الحادث - في حالة وحشية مهتاجة، ولم يصل بعد إلى حالة السكينة، لم يصل بعد إلى الروحية الحقة التي هي حرة على نحو ماهوي. وكما في الهند فإن أجزاء هذا التطور قد شوهدت في حالة معزولة، الأمر كذلك هنا فالتحددية هي في حالتها المنفصلة، ولكنها في حالة من الحكمة حتى أن هذه القوى الأولية (لما هو روحي) وما هو (طبيعي) متعلقة على نحو ماهوي بالذاتية والتعلق يصل إلى حد أن الأمر هو أن الموضوع المفرد الواحد هو الذي يمر بهذه اللحظات.

وفي الديانات الهندية - أيضاً - لدينا الصدور والانقضاء، ولكن ليست الذاتية، نجد الارتداد إلى (الواحد) وليس (الواحد) الذي تمر به هي ذاتها عبر هذه الأشكال والفروق، وفيها ومنها يعود إلى نفسه. إن هذه (القوة) الأسمى للذاتية هي التي عندما تتطور تدع عنصر الاختلاف يولّي منها ولكن عندما تنغلق في ذاتها تتمسك به تمسكاً شديداً أو بالأحرى يهزم الاختلاف.

إن أحادية الجانب لهذا الشكل تقوم في عينية هذه الوحدة الخالصة (للخير)، لحالة الارتداد، للوجود الذاتي الاحتواء. وهذه الحرية التي لدينا

هنا تضطرد فحسب، ولكنها ليست بعد - إذا جاز لنا القول - كاملة، تامة، ليست بعد البداية التي تحمل النهاية، تحمل النتيجة. لهذا فإن الذاتية في واقعها وليس بعد مهما يكن الأمر في الحرية الحقة والواقعية، ولكن في حالة اهتياج تحدث في هذا الواقع وخارجه.

وثنائية النور والظلام بدأت تتأتى إلى الوحدة هنا وعلى نحو يجعل هذا الظلام، هذا العنصر السلبي الذي عندما يتكثف يصبح حتى شراً، يكون متضمناً داخل الذاتية نفسها. إن الطبيعة الماهوية للذاتية هي التي تعمل على توحيد المبادئ المتضادة داخل ذاتها لتكون القوة أو الطاقة القادرة على تحمل هذا التناقض، وأن تذيبه داخلها.

إن أورمازد أو الإله الأسمى يواجهه دائماً أهريمان أو الروح الشريرة، ومن الحق أننا نجد أيضاً فكرة أن الروح الشريرة يجري قهرها أخيراً والإله الأسمى يحكم وحده، لكن هذا يجري التعبير عنه فحسب على أنه شئ يحدث في المستقبل. وليس كشئ ينتمي للحاضر. إن الإله، الماهية، الروح، الحق يجب أن يكون حاضراً وليس مجلوباً في فكرة في الماضي أو في المستقبل. و(الخير) - وهذا أكبر مطلب مباشر - يجب طرحه في الواقع الفعلي كقوة واقعية في ذاتها، ويجري تصوره على أنه كلي، يجب - هكذا - تصوره كذاتية حقيقية.

وما لدينا عند هذه النقطة الراهنة هو هذه الوحدة للذاتية، وحقيقة أنه عن طريق هذه اللحظات المتباينة يمر الإنجاب غير السلبي ذاته وينتهي بالعودة إلى ذاته وإلى التصالح، وذلك - على أي حال - على نحو أن عمل هذه الذاتية فيها المزيد من الاهتياج عن الذاتية التي استنامت بالفعل لذاتها بالكامل ووصلت من ذي قبل إلى ذروتها.

وهناك موضوع مفرد واحد لشكل هذا الاختلاف، شئ عيني في ذاته، تطور واحد. وهكذا نجد أن هذه الذاتية تحمل نفسها إلى القوى المتطورة، ومن ثم توحدها حتى أنها تصبح حرة. وهذا الموضوع له تاريخ، إنه تاريخ الحياة، تاريخ الحرية، تاريخ الحركة داخل ذاتها، وحيث ينقسم

إلى تباين هذه القوى، وهذا الموضوع في التباين يحول نفسه إلى ما هو متغاير بالنسبة لنفسه.

إن النور لا يصبح منطفئاً، لا يغرب، ولكن هنا موضوع مفرد يغرب نفسه عن نفسه، يمكن التقاطه في سالبية نفسه، لكنه يعيد وضع نفسه بفعله الخاص في هذه الغربة ومن خارجها. والنتيجة هي تصور (الروح) الحرة وهي ليست بعد - على أي حال - الاصطباغ المثالي الحق ولكن يمكننا أن نشرع فنقول إنها مجرد الدافع لجعل الاصطباغ المثالي وجوداً فعلياً.

وهنا نكون قد وصلنا إلى التحدد الأقصى للديانة الطبيعية في هذا المجال، وفي الحقيقة نصل إلى المرحلة التي تشكل التحول إلى ديانة الذاتية الحرة. وعندما نفحص مرحلة (الفارسية) نتصورها على أنها الدفع بالمتناهي في الوحدة الموجودة وجوداً ماهوياً حيث يحدد (الخير) نفسه. وعلى أي حال فإن (الخير) هو عيني ضمنياً فحسب، التحددية وقد توضحت، أو - بقول آخر - لا تزال الذاتية تجريدية، وليست ذاتية حقيقية بعد. وعلى هذا فإن اللحظة التالية هي - وذلك خارج مملكة (الخير) - أن (الشر) أصبح له طابع محدد. وهذه التحددية مطروحة على أنها بسيطة وليست متطورة، وليست تحديدية، بل مجرد كلية، ومن ثم فإن التطور، فإن التباين ليس ماثلاً بعد في تباينه، وما نجده بالأحرى العنصر من العناصر المتباينة وقد سقط خارج (الخير). إن الأشياء توجد فحسب من حيث استضاءتها من جانبها الإيجابي فحسب، وليس على أي حال - من الجانب الآخر لتفردها أيضاً. ونحن الآن بمقتضى (الفحوى) نقترب أكثر من عالم الذاتية الفعلية الحقيقية.

(أ) تشخصن (الفحوى) أو تحددها في هذا المرحلة

إن المادة ليست في حاجة إلى التحدديات، بل بالعكس، حتى في هذا النطاق العيني فإن المادة تطرح نفسها بطابع محدد. ويكمن التباين فحسب في هذا: ألا وهو سواء كانت لحظات الكلية توجد في شكل خالص مصطنع خارجي أم لها وجودها في العنصر الباطني والماهوي، أي يمكن القول،

سواء توجد كمجرد شكل أو صورة مصطنعة أو تُطرح، ومن ثم يجري التفكير فيها كتحديد للمحتوى. إن هذا هو ما يشكل التباين الهائل. وفي كل الديانات نلتقي بحالة الوعي الذاتي، سواء بدرجة كبيرة أو صغيرة، وأكثر من هذا نلتقي بصفات (الإله) مثل القدرة الكلية وكلية العلم إلخ. ونحن نلتقي بين الهندوس والصينيين بالوصف الجليل (للإله) حتى أن الديانات الأعلى ليست لها تفوقية عليها في هذا المضمار: وهذه تُسَمَّى تصورات خالصة (للإله). ومثال على هذا التصورات الواردة عند فريدريك فون شلجل في بحثه "الديانة الأصلية الكاملة". وفي (ديانة النور) وجدنا من قبل أن الشر في شكل فردي قد أطيح به في كل موضع. ولقد لاحظنا الذاتية في الوقت نفسه في تحدد عيني للوعي الذاتي. وحتى في مرحلة السحر فإن قوة الوعي الذاتي كانت فوق (الطبيعة) وما يشكل حقاً الصعوبة الخاصة في دراسة الدين هو أنه لا يجب علينا هنا أن نتعامل - كما في المنطق - مع التحددات الفكرية ولا مع التحددات الفعلية - كما في (الطبيعة) بل نتعامل مع الأمور التي ليست مطلوبة في لحظة الوعي الذاتي، في لحظة الروح المتناهية في الواقع، نظراً لأن هذه الأمور سبق أن اتخذت مسارها من خلال (الروح) الذاتية والموضوعية وذلك لأن الدين هو نفسه الوعي الذاتي (للروح) بالنسبة لنفسها، و(الروح) تتخذ المراحل المختلفة للوعي الذاتي نفسها والتي بها تتطور (الروح) موضوع الوعي لنفسها. ومحتوى الموضوع هو (الإله)، الكلية المطلقة، ولهذا ليست هناك حاجة إلى تكشف المادة. وعلى أي حال من الضروري البحث بإحكام أشد عن المقولات المحددة التي تشكل تباينات الديانات. وهذا التباين يجري بحثه بصفة خاصة في حالة عمل (الماهية)، وهذه (الماهية) هي في موضوع، ومع هذا هي ليست موجودة، فتدبرها هو أن تكشفت إلى التساؤل عما إذا كان هناك (إله) (واحد) أم لا. وهذه التفرقة لا يجب أن نقول عنها الكثير، فحتى في الديانة الهندية يوجد (إله) (واحد)، والتباين قائم فحسب حينئذ في الحالة التي تكون عليها الأشكال الإلهية المتعددة والتي تترابط في وحدة. وهناك عديدون من الإنجليز يذهبون إلى أن الديانة الهندية القديمة تحتوي فكرة وحدة (الإله) على أنها الشمس أو النفس الكلية. لكن الصفات التي يطرحها الفهم على هذا النحو لا تفيدنا هنا.

وعندما تُطلق هذه الصفات على (الإله) فإننا لا نحصل بمساعدة هذه التحديدات على معرفته (هو) في طبيعته (هو) الحقة. إنها بالأحرى صفات (الطبيعة) المتناهية، فالطبيعة أيضاً قوية وحكيمة. والصفات التي تتحد على أنها تمثل معرفة (بالإله) فإنها تمتد إلى المادة المتناهية من خلال (الكلي). وعلى أي حال فهذه الطريقة فإن الصفات تفقد معناها المحدد وتكون مؤقتة مثل (الثلاثية) في (الجوهر الأعلى للكون). إن ما هو ماهوي محتوى في (الواحد)، فيما هو جوهري، فيما هو باطني، إنه تحدد ماهوي يجري تصوره وتجري معرفته على هذا النحو. وهذه ليست صفات التأمل، كما أنها ليست الشكل الخارجي، إنها (الفكرة العادية).

وهكذا لدينا من قبل تحديد الذاتية، تحديد التحدد الذاتي، ولكن فحسب في شكل مصطنع، وليس بعد كمُشَكِّل لطبيعة (الإله). وفي (ديانة النور) نجد هذا التحدد هو التشخصن الكلي التجريدي ففي (الشخصي) لا توجد اللحظات المطلقة على نحو متطور أو متكشف. والذاتية هي مجرد الهوية التجريدية مع النفس، هي الوجود داخل ذاته والذي يباين نفسه، ولكنه بالمثل سالبية هذا التباين، والذي يديم نفسه فيما بعد في التباين، ولا يجعله يفلت من ذاته، ويستبقي هيمنته عليه، والذي هو فيه، ولكنه باستقلال له التباين داخله مؤقتاً.

(١) فإذا نظرنا إلى هذا في العلاقة بالشكل التالي، فإن الذاتية هي هذه السالبية التي تربط نفسها بنفسها، والسالبي لا يعود خارج (الخير) بل بالأحرى يجب احتواؤه وطرحه في العلاقة الإيجابية مع النفس، وهكذا لا يعود في الواقع هو (الشر). ولهذا فإن السالبي، (الشر)، لا يجب الآن أن يوجد خارج (الخير). إن من الطبيعة الماهوية (للخير) أن تكون (الشر) وبهذا بالطبع لا يعود (الشر) باقياً (كشر)، بل (كشر) يربط نفسه ويشكل نفسه في (الخير). و(الخير) هو تلك العلاقة السالبية مع نفسها باعتبارها هي (الآخر) الخاص بها والذي به تطرح (الشر) تماماً بمثل ما أن (الشر) هو الحركة التي تطرح سلبها كسالبية، أي التي تلغي نفسها. هذه الحركة المزدوجة هي الذاتية. وهذه لا تعود ذلك الذي يكون عليه (الجوهر الأعلى

للكون)، ففي (الجوهر الأعلى للكون) نجد أن هذه التباينات تتلاشى وحسب. أو طالما أن التباين مطروح فإنه يوجد كإله مستقل خارج (الجوهر الأعلى للكون).

والشكل الأول والكلي ماهوياً للذاتية ليس هو الذاتية الحرة الكاملة الروحية الخالصة، بل لا يزال متأثراً (بالطبيعة) إنه - وهذا حق - (القوة) الكلية، لكنها القوة التي توجد ضمنياً فحسب، على نحو ما التقينا بها حتى الآن. والشكل كذاتية - بالعكس - إنما يطرح قوة فعلية، وهكذا يجري إدراكه عندما يجري تناوله كذاتية خالصة.

إن التباين يكمن بين القوة التي هي ضمنية والقوة طالما أنها ذاتية. وهذه القوة الذاتية مطروحة كقوة، مطروحة كقوة حسب جدارتها. ولدينا من قبل القوة في ظل كل شكل. وهي كتحدد أساسي أولي هي قوة فجة لها وجود مجرد، إن الأمر إذن هو العنصر الباطني وحده وتبدو التباينات أو الفروق كوجود متماسك ذاتي خارجها، إنها الموجودات التي تنطلق - وهذا حق - منها، والتي هي خارجها مستقلة والتي تتلاشى طالما جرى استيعابها فيها. وكما أن الفروق تتلاشى في (الجوهر الأعلى للكون) في هذا التجريد، عندما يقول الوعي الذاتي "أنا (الجوهر الأعلى للكون)" ومنذ هذه اللحظة وكل ما هو إلهي، كل ما هو خير قد تلاشى فيه، حتى أن التجريد ليس له أي محتوى والمحتوى طالما أنه خارجه يتحرك دون ما اضطراد في حالة استقلال. والقوة في علاقتها بالوجود الجزئي هي الفاعل الفعال، الأساسي، لكنها تظل العنصر الباطني وتعمل بطريقة كلية فحسب. وما تطرحه القوة الكلية طالما أنها ضمنية هو أيضاً (الكلي)، (قوانين الطبيعة)، وهذا يمت إلى القوة الموجودة بالإمكانية وهي تعمل بالمثل على نحو ضمني، إنها تعمل بطريقة لا شعورية، والأشياء الموجودة، مثل الشمس، النجوم، البحر، الأنهار، الناس، الحيوانات إلخ تبدو موجودات مستقلة، وعنصرها الباطني وهو يتحدد وحسب بالقوة. والقوة تستطيع فحسب أن تظهر نفسها في هذا المجال كتعارض مع قوانين الطبيعة، وهنا، بالتالي، يكون مجال المعجزات. وبين الهندوس لا توجد معجزات، فليس لديهم

(طبيعة) عقلية عاقلة. ليس للطبيعة أي علاقة مشتركة عقلانية، وكل شئ معجز، ولهذا لا توجد معجزات. وهذه المعجزات لا يمكن أن توجد إلا عندما يتحدد (الإله) على أنه (الذات)، و(كقوة) لها (وجود) مستقل، وتعمل بطريقة خاصة بالذاتية. على حين أن (القوة) الموجودة معروضة كذات، وبالتالي لا يهم الشكل الذي تظهر فيه، وعلى هذا هي معروضة في البشر، في الحيوانات الخ. وهذه القوة الحيوية التي تعمل كقوة مباشرة لا يمكن إنكارها بأي حال، نظراً لأنها كقوة موجودة ضمنياً تعمل على نحو خفي دون أن تظهر ذاتها.

ومن هذه القوة القوة الفعلية يجب أن نميزها، وهذه القوة الفعلية هي الذاتية، وفيها خاصيتان رئيسيتان يجب ملاحظتهما. الخاصية الأولى هي أن الذات متوحدة، في هوية مع ذاتها، وفي الوقت نفسه تطرح تحديدات مميزة محددة داخل ذاتها. وهناك ذات واحدة من بين هذه الفروق، إنها لحظات ذات واحدة. و(الخير) هو على هذا التحدد الذاتي الكلي وهو كلي لدرجة أن له الامتداد اللامتباين نفسه الخالص (كماهية)، إن التحديد - في الواقع - ليس مطروحاً كتحدد. ويمت للذاتية التحدد الذاتي، وهذا يعني أن التحديدات تطرح نفسها على أنها كثرة من التحديدات، وأن لها هذه الحقيقة في علاقة مع (الفحوى) وفي مقابل مع الوجود الذاتي المحتوى البسيط للذاتية. ولكن هذه التحديدات هي أولاً وهي لا تزال منغلقة داخل الذاتية هي تحديدات باطنية.

واللحظة الثانية هي أن الذات مقصورة، هي العلاقة السالبية لذاتها مع ذاتها، كقوة تكون موجودة ولكن في علاقة مع (آخر). وهذا (الآخر) قادر أيضاً على التبدي على أنه مستقل، ولكنه منطو في هذا حتى أن الاستقلال ليس إلا شبيهاً بالاستقلال، أو أنه من نوع يجعل وجوده، يجعل تجسده على أنه نسبي على نحو سالبي مع قوة الذاتية، حتى إن هذه الذاتية هي السائدة. والقوة المطلقة لا تتبدد، وحيث هناك ممارسة للسلطة كحالة فإن (الآخر) يتم ابتلاعه. وهنا نجد (الآخر) يقوم ولكنه يطيع ويفيد كوسيلة.

وتَكَشُّف هذه اللحظات يجب أن ننظر فيه على نحو أبعد. وهذه السيرورة من نوع يسمح لها بأن تستبقي ذاتها داخل حدود معينة، ولهذا السبب بصفة خاصة لا نكون إلا في حالة تحول إلى الذاتية، والذاتية لا تظهر في شكل حر وحق، فلا يزال هنا خليط من الوحدة الجوهرية والذاتية. فمن جهة نجد أن الذاتية لا توجد كل شئ، ومن جهة أخرى - على كل حال - لما كانت الذاتية حتى هذه اللحظة غير ناضجة فإنها تترك (الآخر) بعيداً، وهذا الخليط له لهذا قصور به لا يزال في حالة ارتباك أي يكون ديانة الطبيعة. وبالرجوع إلى طبيعة الشكل الذي يكون (للروح) فيه وعيها الذاتي بما يخص ذاتها كموضوع لوعيها فإن المرحلة الآن أمامنا تطرح نفسها على أنها التحول من الأشكال الأسبق إلى المرحلة الأعلى للديانة. والذاتية لا تعود موجودة بمقتضاها أو لذاتها، وبالتالي ليست حرة بعد، ولكنها هي النقطة الوسطى بين الجوهر والذاتية الحرة. وهذه المرحلة - لهذا - حافلة بالتفككات، وهذه هي المشكلة بالنسبة للذاتية كي تُنَقِّي نفسها. وهذه هي مرحلة (السر) أو اللغز.

وفي هذه السيرورة الهتاجة كل العناصر تطرح نفسها. ولهذا السبب فإن تناول هذه النقطة للتفكير له أهمية خاصة، لأن كلا المرحلتين المرحلة السابقة لديانة الطبيعة والمرحلة التالية الخاصة بالذاتية الحرة يظهران هنا في لحظاتهما الرئيسية، وكلاهما غير متبين. وعلى هذا لا يوجد هنا سوى ما هو أسراري ومشوش، وعن طريق (الفحوى) وحدها يمكن الحصول على المفتاح الذي يفضي إلى أي جانب تميل إليه مثل هذه العناصر المتنافرة للتجمع، وإلى أي الجانبين تنتمي اللحظات الرئيسية.

ولا يزال (الإله) هو الطبيعة الباطنية هنا، لا يزال القوة المطلوبة، ولذلك السبب فإن الشكل الذي يمكن أن تكتسبه هذه القوة عرضي، إنه شكل تعسّفي. وهذه القوة الموجودة ضمنياً فحسب يمكن كسوتها بهذا الشكل أو بشكل آخر الإنساني أو الحيواني. إن القوة لا شعورية، فعالة، إنها عقل، وهي ليست روحية. إنها مجرد (الفكرة العادية)، ليست (الفكرة العادية) الذاتية على أي حال ولكنها حيوية خالية من الوعي - في الحقيقة خالية

من الحياة. وليست هذه الذاتية، ليست النفس، في الواقع، ولكن إذا كان على الحياة أن تكون ماثلة كشكل خارجي أصلاً، فإن الشكل الذي يكون أقرب في التناول لهذا الغرض هو ذلك الشكل الخاص بمخلوق حي ما. وداخل الحياة بصفة عامة فإن الحي - في الواقع - يكمن خفياً، و(ماهية) المخلوق الحي الخاص، الحيواني، الإنساني مسألة لا أهمية لها. وهكذا نجد أن عبادة الحيوانات ماثلة في هذه المرحلة، وفي الحقيقة بأكبر تنوع: في مواضع مختلفة نجد الحيوانات المختلفة تلقى التبجيل أو العبادة.

وعند هذه النقطة أيضاً يتحدد الشكل الخارجي على هيئة إنسانية، ومن ثم هنا تحول الإله من الشكل الحيواني إلى الشكل الإنساني. وفي (الذاتية) الحرة فإن الشكل الذي يتفق مباشرة مع مثل هذا التصور هو الشكل الإنساني وحده، لم يعد الحياة وحدها، بل التحدد الحر وفق الغايات، ومن ثم فإن الطابع الإنساني يبدو على أنه الشكل، وقد يكون الذاتية الجزئية، قد يكون بطلاً أو ملكاً قديماً إلخ. وهنا حيث الغايات الجزئية تتخذ ظهورها كما في الشكل الأول للذاتية، فإن الشكل الإنساني ليس من النوع غير المحدد الذي يمثله أورمازد الإله الأسمى. بل الأمر بالعكس إن الأشكال المتخصصة تتخذ ظهورها الذي له غاياته الخاصة وهو يتميز بعنصر المحلية. واللحظات الرئيسية تتطابق مع هذا. أي إذا ما تحدثنا بدقة أكبر فإن الطابع المحدد المتطور يجب أن يظهر نفسه في الموضوع، والغايات المحددة للعمل محدودة ومحددة وليست التحددية في كليتها. وعلى أي حال فإن الطابع المحدد يجب أن يظهر نفسه في الموضوع في كليته أيضاً، والذاتية المتطورة يجب تؤخذ فيه وعلى أي حال فإن اللحظات ليست كلية الشكل بل تطرح نفسها في المقام الأول. كتتالٍ، كَمَسَارٍ للحياة، كحالات مختلفة للذات. ولا يحدث إلا فيما بعد أن الذات باعتبارها (الروح) المطلقة تصل إلى مرحلة تكون لحظاتها فيها كلية بالإمكان أو كلية ضمنية. هنا فإن الذات لا تزال صورية، لا تزال محدودة بالنسبة لطابعها المحدد، رغم أن (الشكل) في كليته ينتمي إليها، وهكذا لا يزال هذا التحديد موجوداً، وأن اللحظات تتطور إلى شكل كما قلنا من قبل، وليس كل منها لذاتها ككلية، وليس التاريخ الأبدي هو الوارد في الذات على أنه المُشكِّل لطبيعة

الذات، بل إن الأمر وحسب إنه تاريخ الحالات أو الأحوال. والحالة الأولى هي لحظة الإيجاب، والثانية هي السلب، والثالثة هي عودة السلب إلى ذاته.

(٢) واللحظة الثانية هي اللحظة التي لها أقصى أهمية هنا. إن السلب يظهر نفسه على أنه حالة يقينية للذات، إنه اغترابها، موتها في الواقع. واللحظة الثالثة هي الاستفادة، العودة إلى السيادة. والموت هو أشد الطرق مباشرة والذي يُظهر فيه السلب ذاته في الذات، طالما أن الذات لديها فحسب الشكل الطبيعي بصفة عامة، وأيضاً على نحو يقيني يوجد الشكل الإنساني. زيادة على ذلك، وإن هذا السلب بجانب هذا الخصائص الأبعد وهي أنه لما كان ما هو هنا ليس هو التاريخ الأبدي، ليس الذات في كليتها، فإن هذا الموت يتأتى للوجود الفردي كما هو الحادث عن طريق (آخر)، ومن الخارج، من خلال المبدأ الشرير.

هنا يكون لدينا (الإله) كذاتية بصفة عامة، وأهم لحظة فيها هي السلب الذي لا يوجد في الخارج، بل هو موجود من ذي قبل داخل الذات ذاتها، والذات هي من الناحية الماهوية عودة إلى ذاتها، لها وجودها الذاتي الاحتواء، لها (الوجود) الذي هو مستقر مع ذاته. وهذه الحالة المحتواة ذاتياً تشمل التباين الذي يتألف من الطرح وأن يكون هناك (آخر) لذاتها - السلب - ولكن بالمثل في الرجوع إلى ذاتها تكون مع نفسها متوحدة مع ذاتها، في هذه العودة.

وهناك ذات (واحدة)، لحظة السالبية - طالما أنها مطروحة على أنها طبيعية في طابع ما يمت إلى الطبيعة - هي الموت. لهذا فإنها موت الإله، وهذه الخاصية تطرح نفسها لأول مرة هنا.

والعنصر السالبي، هذا التعبير التجريدي له عدة تحددات للغاية - إنه التغير في الحقيقة، والتغير يحتوي أيضاً على موت جزئي. وفي المجال الطبيعي فإن هذا السلب يظهر نفسه على أنه الموت، ومن ثمَّ فإن السلب لا يزال في المجال الطبيعي، ولم يصبح بعد على نحو خالص في (الروح)، في الذات الروحية كذات روحية.

وهذا السلب إذا كان في (الروح) يظهر نفسه في الإنسان نفسه، في (الروح) نفسها على أنه هذه التحددية، أي أن إرادته الطبيعية هي بالنسبة له إرادة أخرى، إن السلب يمايز نفسه في ماهيته، في طابعه الروحي عن إرادته الطبيعية. وهذه الإرادة الطبيعية هي هنا السلب ويتأتى الإنسان لنفسه، إنه (الروح) الحرة، في التغلب على هذا الطابع الطبيعي، في أن يكون له تجزؤه الطبيعي، هذا (الآخر) من العقلانية متصالحاً مع العقلانية، ومن ثم يكون في مستقره مع نفسه وليس خارج نفسه.

وعن طريق هذه الحركة فحسب، عن طريق هذا المسار للفكر يتأتى إلى حيّز الوجود مثل هذا التناغم الباطني، مثل هذا التصالح. وإذا أظهرت الإرادة الطبيعية نفسها باعتبارها (الشر) إذن فإن السلب يظهر نفسه على أنه شئ (قد وُجد). إن الإنسان في فعل الارتقاء بنفسه إلى هذه الطبيعة الحقة يجد أن هذه التحددية الطبيعية هي شئ معارض لما هو عقلاني.

وعلى أي حال هناك تصور أسمى هو أن السلب هو ذلك الذي ينطرح من جانب (الروح). وهكذا فإن (الإله) هو (الروح)، وفيها ينجب وليده (هو)، أي (الآخر)، يطرح (الآخر) بالنسبة لنفسه (هو)، ومع ذلك ففيه (هو) لا يزال مع نفسه (هو)، وهو يشاهد نفسه (هو)، وهو الحب الأبدي. وهنا يكون السلب بالمثل العنصر التحولي أو المتلاشئ. وهذا السلب في (الإله) هو لهذا تلك اللحظة الماهوية المحددة. وهنا - على أي حال - ليست لدينا سوى الفكرة العامة عن الذاتية، الذاتية بالمعنى العام. وهكذا يتأتى لها أن تتجاوز الذات ذاتها، تتجاوز من خلال هذه الحالات المختلفة على أنها حالاتها هي الخاصة على نحو أن هذا السلب محايث فيها. وحينئذ نجد أن هذا التحدد، طالما أن هذا السلب يبدو كحالة طبيعية، يلوح على أنه تحدد الموت، ويظهر الإله هنا في طابع الذاتية في تاريخه الأبدي ويظهر نفسه على أنه (الإيجاب) المطلق، والذي هو نفسه يموت - لحظة السلب. إنه يصبح مغترباً عن نفسه ويفقد نفسه، ولكن من خلال هذا الفقدان لنفسه يجد نفسه ثانية، يعود إلى نفسه.

إذن في هذه الديانة فإن الذات هي الواحدة وهي عين نفسها التي تمر عبر هذه التحددات المختلفة. والسالبي الذي وجدناه في شكل (الواحد الشرير) أهرمان أو روح الشر يتضمن أن السلب لا ينتمي إلى نفس أورمازد الإله الأسمى، إنه ينتمي هنا إلى نفس الإله.

ونحن لدينا من ذي قبل السلب في شكل الموت أيضاً. وفي الأساطير الهندية هناك عدة تجسيدات، فإله الشمس بصفة خاصة هو تاريخ العالم، وهو الآن في تجسده الحادي عشر أو الثاني عشر. واللاما الأعظم في التبت هو بالمثل يموت، وأندرا الإله الأعظم أيضاً وهو إله المجال الطبيعي يموت، وهناك آلهة أخرى تموت وتحيا ثانية.

ولكن هذا الموت شئ مختلف عن السالبية التي هي موضع البحث هنا ألا وهي الموت طالما أنه مقترن بالذات. وبالنسبة لهذا الفرق فإن الكل يتوقف على التحددات المنطقية. في كل الديانات يمكن أن توجد متشابهات مثل الأفكار الخاصة (بالإله) الذي يصبح إنساناً والخاصة بالتجسدات. واسم كريشنا أو الإله الأسود قد وُضع جنباً إلى جنب مع (المسيح). ومثل هذه المقارنات - على أي حال - رغم وجود شئ مشترك في الأشياء موضع المقارنة، هي موجودات خاصة مماثلة، وكلها مصطنعة تماماً. إن الشئ الماهوي الذي يتوقف عليه الكلي هو التشخصن الأكمل للتباين، وهذا التباين يجري غض النظر عنه.

وهكذا موت الإله الأعظم آلاف المرة في الهند هو من نوع مختلف عما أشرنا إليه في السابق. إن (الجوهر) يظل واحداً وهو هو نفسه، وكل ما هنالك أنه يتخلى عن الجسم الفردي الجزئي للاما المفرد، لكنه قد اختار على نحو مثله الآخر الخاص به ولهذا فإن هذا الموت، هذا السلب لا شأن له (بالجوهر)، إنه ليس مطروحاً في (النفس)، في الذات على هذا النحو. والسلب ليس لحظة باطنية فعلية، ليس تحدداً باطنياً (للجوهر)، و(الجوهر) لا يوجد ألم الموت في داخله.

هنا - ولأول مرة - لدينا موت الإله كشئ داخل نفسه، وهذا يتضمن أن السلب باطني في طبيعته الماهوية، في نفسه الخالصة، وبسبب هذا بالضبط فإن هذا الإله يتميز من الناحية الماهوية بأنه (الذات). وطبيعة الذات هي أن تمنح نفسها هذه الآخرية داخل ذاتها، ومن خلال سلب ذاتها تعود إلى ذاتها لتنتج ذاتها.

وهذا الموت يتبدى لأول وهلة كشئ لا يلقي التبجيل، ولدينا فكرة أن من نصيب المتناهي أن يوليّ، والموت يقترن بهذه الفكرة، طالما تتحدث عنه ارتباطه (بالإله) وكل ما هنالك أنه ينتقل إليه (هو) كتحديد من مجال ذلك المتناهي غير الملائم له (هو). و(الإله) لا يتأتى له بهذه الطريقة أن يُعرف حقاً، بل بالأحرى إنه ينحط من جراء تحديد السلب. وينتصب ضد ذلك التأكيد لحضور الموت فيما هو إلهي مطلب هو أن (الإله) يجب تصوره (كموجود) أسمى، ولا يتوحد إلا مع نفسه، وهذا التصور يعد على أنه الأعلى والذي يقال أكبر تكريم حتى أن تلك (الروح) لا تصل إليه إلا في النهاية. وإذا جرى تصور (الإله) على أنه (الكائن الأسمى) فإنه (هو) يكون بلا محتوى، وهذه هي أفقر فكرة ممكنة عنه (هو) وهي فكرة عتيقة ولّى أوانها. والخطوة الأولى في وجهة النظر الموضوعية هي الخطوة المفضية إلى هذا التجريد، إلى (الجوهر الأعلى للكون) حيث لا يحتوي أي سالبية. وإن (الخير)، (النور) هو بالمثل هذا التجريد، والذي ليس له سالبية إلا خارج ذاته على أنه الظلام. ومن هذا التجريد يتم تقدم من قبل هذا إلى الفكرة العينية عن (الإله)، وبهذه الطريقة فإن لحظة السلب تلج، أولاً في هذه الحالة الجزئية أو الخاصة على أنها الموت، طالما يجري تصور (الإله) الآن على شكل إنساني. ومن ثم فإن لحظة الموت يجب إعلاء شأنها على أنها اللحظة الماهوية (للإله نفسه) - على أنها باطنية في (الماهية). وتنتمي للتحدد الذاتي لحظة السالبية الباطنية لا السالبية البدائية، كما هو متضمن من قبل في تعبير "التحدد الذاتي". والموت الذي يبرز هنا إلى الصدارة ليس يشبه موت اللاما الراهب البوذي ولا يشبه موت بوذا المستتير ولا موت إندرا الإله الأعظم والآلهة الهندية الأخرى والتي سالبيتها هي سالبية خارجة ونقترب منها على أنها قوة خارجة عنها.

وهناك علامة فارقة وهي أنه كان هناك تقدم نحو الروحية الواعية، نحو المعرفة بالحرية، نحو معرفة (الإله). ولحظة السلب هذه هي لحظة حقيقية على نحو مطلق (للإله). والموت - إذن - هو شكل خاص فريد، فيه يتخذ السلب ظهوره في شكل خارجي. وبالتفكير في الكلية الإلهية فإن لحظة الشكل المباشر يجب إدراكها في (الفكرة العادية) الإلهية، فبالنسبة لها لا يجب أن يكون هناك أي احتياج.

وهكذا نجد أن لحظة السلب محايثة باطنية، في (الفحوى) الإلهية، لأنها تنتمي ماهوياً إليها في تجليها الخارجي. وفي الديانات الأخرى لقد رأينا أن الطبيعة الماهوية (للإله) هي تتحدد فحسب (كوجود) داخل ذاته على نحو تجريدي، كجوهرية مطلقة لنفسه (هو). ومن هنا فإن الموت لا يجري التفكير فيه على أنه ينتمي إلى الجوهر، بل يُعد كمجرد شكل خارجي، حيث يظهر الإله نفسه. والأمر يكون على نحو آخر عندما يكون حادثة تحدث للإله نفسه، وليست مجرد حدوث للفرد الذي يتمثل فيه الإله نفسه. وهكذا نجد الطبيعة الماهية (للإله) والتي تبرزها في هذا التحديد.

(٣) زيادة على ذلك، فإننا نستدرك الآن فنقول إن لدينا في ارتباط لصيق بهذا فكرة أن (الإله) يستعيد نفسه، وهو ينبعث من بين الموتى. والإله المباشر ليس (إلهاً). إن (الروح) وحدها هي التي توجد بفعلها وما تطرحه ذاتها وذلك باعتبارها حرة في ذاتها. وهذا يحتوي لحظة السلب. إن سلب السلب أو نفي النفي هو العودة إلى النفس، و(الروح) هي العودة الأبدية إلى ذاتها. هنا إذن في هذه المرحلة نصل إلى (التصالح). إن الشر، الموت يُعرض على أنه قهر، وبالتالي فإن (الإله) - مرة أخرى - يُجري إقراره، تجرى استعادته مرة أخرى، ومن ثم فإن العودة على نحو أبدي إلى نفسه هي أنه (روح).

(ب) الفكرة العينية المنتمية لهذه المرحلة

في هذه الديانة على نحو ما يوجد بالفعل في ديانة المصريين يحدث تنوع لا متناه للأشكال أو الصور. لكن النفس أو المبدأ الحي (للكلي) هو ما يشكل الخاصية الرئيسية، ويبرز هذا في الشكل المبدئي. وهذا هو أوزوريس إله الخصب الذي هو في المقام الأول - وهذا صحيح - لديه سلب معارض له كشئ خارجي، كشئ آخر غير نفسه، على أنه طيفون إله العواصف (١٧). وهذه العلاقة الخارجية ليست على أي حال دائمة بمعنى أنها نزاع فحسب على نحو ما هو وارد عند أورمازد الإله الأسمى، بل الأمر بالعكس، فالسلب يلج في الذات نفسها. إن الذات تُذبح، ويموت إله الخصب، لكنه يستعاد ثانية على نحو أبدي، ومن ثم يجري طرحه على أنه شئ بعيد عما هو طبيعي أو حسي. وهو بالتالي يُطرح، بتحدد على أنه ينتمي إلى عالم الأفكار العامة، ينتمي إلى نطاق (الروحي) الذي يعلو ويتجاوز المتناهي، ولا ينتمي إلى المجال الطبيعي على هذا النحو.

فأوزوريس إله الخصب هو إله التصور الشعبي، الإله وقد جرى تصوره أو هو يُتَمَثّل عقلياً وفق طبيعته الداخلية. وعلى هذا ففي الفكرة التي تذهب إلى أنه يموت لكنه يستفاد بالمثل، يُعلَن صراحة أنه حاضر في عالم الأفكار العامة كمعارض لمجرد الوجود الطبيعي.

ولكن لا يجري تصوره فحسب بهذه الطريقة، إنه يصبح (معروفاً) أيضاً على هذا النحو. وهذا لا يعني الشئ نفسه. فأوزوريس إله الخصب كما يجري تمثله في شكل فكرة، يتحدد على أنه حاكم في مملكة أمنثيس، وكما

(١٧) من المؤكد وجود خطأ إما من هيجل أو من التلاميذ الذين دونوا محاضراته أو من المحقق لمخطوطاته أو من المترجم الإنجليزي وذلك أن الحديث يدور عن أوزوريس إله الخصب في مصر القديمة ولا صلة له بطيفون وهو إله العواصف في الأساطير اليونانية لا المصرية. بجانب هذا فإن أوزوريس هو إله للخصب ولكنه ضمن أسطورة أي قصة وليس وثنا خارجيا ومن ثم هل هناك عبادة لإله ضمن أسطورة أو حكاية مؤلفة؟ (المترجم).

أنه سيد الأحياء فإنه أيضاً سيد ما لا يعود مستمراً في الوجود الحسي، بل هو سيد النفس المتواصلة الوجود، والتي فصَلت ذاتها عن الجسم، فصلت نفسها عما هوحسي وما يفنى. ومملكة الموتى هي المملكة التي فيها يجري قهر الوجود الطبيعي، قهر عالم الأفكار أو الفكر العادي حيث أن ما يجري استبقاؤه هو بالضبط ذلك الذي ليس وجوداً طبيعياً.

وطيفون (١٨)، (الشر) يجري قهره وكذلك الألم، وأوزوريس هو القاضي الذي يحكم بمقتضى القانون والعدالة. والشر يجري قهره يجري التنديد به، ومعه يتخذ فعل الحُكم أول ظهوره، وهو يفعل هذا بمقتضى ما يقرره، أي أن (الخير) له قوة تأكيد ذاته وأن ينهي اللاموجود، ينهي الشر.

فإذا قلنا إن أوزوريس هو حاكم الموتى فإن الموتى في هذه الحالة أنهم ليسوا في المجال الطبيعي الحسي، بل لهم وجود مستمر مستقل في منطقة وراء ما هو حسي وطبيعي. ويرتبط بهذا حقيقة أن الذات الفردية معروفة على أنها مستمرة، على أنها شئ ينسحب من نطاق ما هو مؤقت، على أنها شئ له وجود مستقل ثابت، شئ متميز عما هو حسي.

وإنه لقول سديد تماماً ما قاله هيرودوت عن الخلود ألا وهو أن المصريين كانوا أول من قال إن نفس الإنسان خالدة. ونحن نجد هذه الحياة المتصلة، هذا الاستنساخ في الهند والصين، ولكن هذا، مثل الحياة المتصلة للفرد، الخلود عند الهندوس، هو نفسه مجرد شئ ثانوي وغير ماهوي. وما لديهم له القيمة القصوى ليست الديمومة الدائمة الإيجابية، بل النيرفانا أو خواء النفس، الوجود المستمر في حالة الإفناء (لما هو إيجابي) أو مجرد شبيه بالإيجابي، الوجود الذي هو في هوية مع (الجوهر الأعلى للكون).

وهذه الهوية، هذه الوحدة مع (الجوهر الأعلى للكون) هي في الوقت

(١٨) المفروض أن إله الشر في التراث المصري القديم هو (ست) لا طيفون الوارد في الأساطير اليونانية وهو خطأ مؤكد ولذا لزم التنويه بجانب هذا فإن ست إله الشر لا كتمثال خارجي يُعبد ولكنه وارد في أسطورة أو حكاية مؤلفة وبالتالي فإنه ليس مجسّداً (المترجم).

نفسه انصهار في هذه الوحدة، وهي - وهذا حق - لها مظهر إيجابي، ومع هذا فإن هذه الوحدة في ذاتها خاوية تماماً من التحدد وهي بدون تباين. ولكن ما لدينا هنا كاستنباط منطقي هو هذا: الشكل الأعلى للوعي هو الذاتية كذاتية، وهذه الذاتية هي كلية، وهي قادرة على أن توجد باستقلال في ذاتها، إنها فكرة الاستقلال الحق أو الوجود الذاتي.

ونحن نسمي هذا شيئاً مستقلاً أو ذاتي الكينونة ما ليس في حالة تعارض، ما هو بالأحرى يقهر ذلك التعارض والذي لا يحتوي تناهياً ضد ذاته، بل لديه هذا التعارض مع نفسه، وفي الوقت نفسه قد قَهَرَ هناك. وهذا التحدد لتلك الذاتية والتي هي موضوعية والتي هي مقترنة بما هو موضوعي ألا وهو (الإله) هو أيضاً تحدد الوعي الذاتي. وهذا الوعي يعرف نفسه كذات، ككلية، كوجود مستقل حقاً وبالتالي كوجود خالد. وبهذه المعرفة فإن المصير الأعلى للإنسان قائم على الوعي.

وسلب السلب هذا ألا وهو أن الموت يجري ذبحه، وأن مبدأ الشر يتلاشى، هو تحدد للحظة القصوى. وذلك المبدأ عند الفُرس لا يتم قهره، لكن (الخير)، أورمازد، الإله الأسمى، ينتصب ضد (الشر) ضد أهريمان، ولم يتوصل بعد إلى هذا التأمل. وهنا في الديانة المصرية فإن تلاشي مبدأ الشر ينطرح لأول مرة.

وعلى هذا فإن ذلك التحدد يتأتى والذي سبق ذكره، والذي سبق أن تبيناه، ألا وهو أن هذا الواحد يولد ثانية، يتم عرضه فيما بعد على نحو مباشر على أنه قد انفصل، إنه الحاكم في مملكة أمنتش، وكما أنه سيد الأحياء فإنه أيضاً قاضي الموتى بمقتضى الحق والعدل. وهنا لأول مرة يتأتى الحق والأخلاقيات معاً، في تحديد الحرية الذاتية، كلاهما - بالعكس - غائبان في (إله) الجوهرية. إذن يوجد جزاء أو عقوبة هنا، والفرد الجدير بأن يكون إنساناً والذي يحدد نفسه بمقتضى الأخلاقيات والحق يكون في مركز الصدارة.

وحول هذا (الكلي) يتلاعب عدد لا متناه من التصورات الشعبية عن

الآلهة. وأوزوريس إله الخصب ليس إلا تصوراً من هذه التصورات، وحسب ما يقوله هيرودوت هو تصور من أحدث التصورات، لكنه أساساً في مملكة أمنتش كحاكم على الموتى، على أنه سيرابيس (١٩) وأنه قد انبعث فوق كل الآلهة الأخرى كموضوع له أهمية قصوى.

وهيرودوت وهو يتابع أقوال الكهنة، يعطينا سلسلة من الآلهة المصرية، ونجد أوزوريس إله الخصب مرتبطاً هنا بين الآلهة المتأخرين. ولكن التطور اللاحق للوعي الديني يتأتى أيضاً داخل ديانة ما ذاتها، ولقد سبق أن رأينا من قبل في الديانة الهندية أو عبادة إله الشمس والإله الميمون في فترة متأخرة. وفي الكتب المقدسة للفرس يوضع ميثراس إله الصداقة بين الأسادسبانس الآخرين ويكون في مستواهم، غير أن هيرودوت يعطي من قبل أهمية لميثراس إله الصداقة، وكذلك أيضاً في الوقت نفسه للرومان عندما وردت كل الديانات إلى روما، وكانت عبادة إله الصداقة ديانة من الديانات الرئيسية، بينما تبجيل أورمازد الإله الأسمى ليس لديه شئ مشابه لهذه الأهمية.

وبين المصريين أيضاً بالطريقة نفسها يقال إن أوزوريس هو إله في فترة متأخرة. ومعروف أنه في زمن الرومان فإن سيرابيس وهو شكل خاص من أوزوريس كان الإله الأساسي للمصريين ومع هذا رغم أنه لم يحدث إلا في فترة متأخرة أن الفكرة عنه أسرفت على العقل الإنساني، وهو إله لا يقل عن هذا قدراً من أنه فيه تكشفت كلية الوعي عن ذاتها.

والتناقض القائم في وجهة النظر المصرية بالتالي فقد بعد هذا دلالته العميقة وأصبح تناقضاً مصطنعاً. وإن طيفون (٢٠) هو الشر الفيزيائي

(١٩) هو إله مصر أثناء حكم البطالمة والكلمة هي صورة يونانية من مركب يجمع ما بين أوزوريس إله الخصب وأبيس الثور المقدس الذي يعد تجسيداً للكفاح (المترجم).

(٢٠) للمرة الثالثة نشير إلى أن هذا ليس إلهاً في الأساطير المصرية ولكنه في الأساطير اليونانية (المترجم).

وأوزوريس المبدأ الذي يضفي الحيوية والخصب، وينتمي لطيفون الجزاء الشديد، ويجري تصوره على أنه الريح الحارقة، حرارة الشمس الحارقة. وهناك تناقض آخر هو التناقض الطبيعي لأوزوريس وإيزيس، الشمس والأرض، والذي يعد مبدأ التناسل بصفة عامة. وهكذا يموت أوزوريس أيضاً ويهزمه طيفون [٢١]، وتبحث إيزيس آلهة الخصب تبحث في كل مكان عن عظامه: إن الإله يموت، وهنا مرة أخرى نجد هذا السبب. وعظام أوزوريس يتم دفنها حينئذ، وعلى أي حال فإنه هو نفسه قد أصبح حاكم مملكة الموتى. هنا لدينا مسار الطبيعة الحية، دائرة ضرورة تعود إلى ذاتها. والدائرة نفسها تنتمي أيضاً إلى طبيعة (الروح)، ومصير أوزوريس يعبر عن هذا. وهنا مرة أخرى أن الواحد يدل على الآخر.

هذا وترتبط الآلهة الأخرى بإله الخصب، إنه نقطة التوحيد، والآلهة ليست سوى لحظات مفردة وحسب من الكلية التي يمثلها إله الخصب. ومن هنا فإن آمون إله الهواء والرياح هو لحظة (الشمس) التي لها اقتران أيضاً بإله الخصب. وبجانب هذا هناك عدد كبير من الآلهة تسمى آلهة التقويم لأن لها علاقة بالدورات الطبيعية للسنة. والفترات الخاصة للسنة - مثل الاعتدال الربيعي، والصيف المبكر وما شابه ذلك تبرز وتتشخص في آلهة التقويم.

وعلى أي حال فإن إله الخصب يعني ما هو روحي، وليس فحسب ما هو طبيعي، إنه المشرّع للقانون، وهو ينظم الزواج ويعلّم الزراعة والفنون وفي هذه التصورات الشعبية توجد تلميحات تاريخية للملوك القدماء: ومن ثم فإن إله الخصب يحتوي الملامح التاريخية أيضاً [٢٢]. وبالطريقة عينها فإن تجسيدات (إله الشمس) فيشنو يبدو أنها تشير إلى غزو سيلان في تاريخ الهند.

---

(٢١) الذي هزم أوزوريس هو ست في الأساطير المصرية وليس طيفون في الأساطير اليونانية (المترجم).

(٢٢) كيف يحتوي ملامح (تاريخية) وهو شخصية مختلقة داخل أسطورة، داخل قصة موضوعة؟ (المترجم).

وكما أن الخصائص الخاصة التي يمثلها إله الصداقة ميثراس باعتبارها هي الأكثر أهمية إنما تبرز في الصدارة، وإن ديانة الفرس أصبحت عبادة إله الصداقة، وكذلك نجد أن إله الخصب أوزوريس قد أصبح النقطة المحورية هنا، وعلى أي حال لا في العالم المباشر بل في العالم الروحي والعقلي.

وما قد قيل يتضمن أن الذاتية توجد أولاً في شكل فكرة أو تفكير عادي هنا. وعلينا أن نتعامل مع ذات، مع وجود روحي يجري تصوره بمقتضى هيئة بشرية. وهذه الذات ليست على أي حال إنساناً في طابعه المباشر، إن وجوده ليس مطروحاً في مباشرية الفكر الإنساني، بل في ذلك التصور الشعبي أو التفكير العادي.

إن الأمر هو أمر محتوى له لحظات، له حركة في ذاته، وبهذه الحركة يكون الذاتية، لكنه يكون أيضاً داخل شكل، على مستوى الروحية ويجري تمجيده فوق (ما هو طبيعي). وهكذا نجد أن (الفكرة العادية) تنطرح في هذا النطاق للتصور العام، لكنها توصم بالقصور بناء على كونها مجرد تصور تشكله الذاتية، تشكله الذاتية التي تقوم على أساس تجريدي.

والمحتوى الذي في الفكرة أو التفكير العادي ليس مرتبطاً بالزمن، والتجزؤ الحسي الذي يتضمن أن شيئاً ما يوجد في زمن محدد أو مكان محدد يجري تجريده. وكل شئ، لما كان قائماً على أساس روحي، بفضل مثول الأفكار العامة، له كليته، رغم أن القليل مما هو حسي هو الذي يجري تجريده - وعلى سبيل المثال في فكرة منزل ما. إن (الكلية) هي (الكلية) الخارجية، اقتناء ملامح عامة معينة.

وتلك الكلية الخارجة لا تزال هي المبدأ السائد البارز هنا، وهي ترتبط على نحو صميمي بواقعة تذهب إلى أن الأساس، هذه الفكرة (للكلية) ليست بعد على نحو مطلق منغمرة في ذاتها، ليست بعد أساساً حافلاً أو عينياً في ذاته يستوعب كل شئ وبه تُطرح الأشياء الطبيعية على نحو مثالي.

وطالما أن هذه الذاتية هي (الماهية)، فإنها هي الأساس الكلي والتاريخ الذي به تصبح الذات معروفة في التو كحركة، كحياة، كتاريخ لكل الأشياء، لكل العالم المباشر. ومن هنا لدينا التباين المتضمن في واقعة أن هذه الذاتية الكلية هي أيضاً الأساس (لما هو طبيعي)، إن (الكلية) الباطنية، هي (جوهر) ما هو طبيعي.

لهذا لدينا عنصران هنا: العنصر (الطبيعي) و(الجوهر) الباطني، وفي هذا لدينا ما يُشَخصن الرمزية. ويُعزي كصفة (للوجود) الطبيعي أساس آخر غير ذاته، إن ما هو مباشر وحسي يكتسب جوهراً آخر. إنه لا يعود نفسه باعتباره مباشراً، بل هو يمثل أو يعني شيئاً (آخر) غير ذاته، هو جوهره، هو معناه.

والآن في هذه العلاقة التجريدية للأشياء نجد أن تاريخ أوزوريس إله الخصب هو التاريخ الماهوي الباطني لما هو (طبيعي) أيضاً - تاريخ طبيعة مصر. وإلى هذا تنتمي الشمس، ومسارها في السماء، والنيل الذي يُخصّب والذي يتموّج. إن تاريخ إله الخصب هو لهذا تاريخ الشمس، والشمس تضطرد إلى أن تصل إلى نقطة الذروة، ثم تعود، وأشعتها، قوتها، تضعف، ولكن بعد هذا تبدأ لرفع نفسها مرة أخرى. إنها تولد من جديد.

وهكذا فإن إله الخصب يعني الشمس والشمس تعني إله الخصب، ويجري تصور الشمس على أنها هذه الدائرة. والسنة تعد الذات المفردة، وهي في تاريخها تجري في مسارها عبر هذه الحالات المختلفة. وفي إله الخصب نجد أن ما ينتمي إلى الطبيعة يجري تصوره على أنه رمز لتاريخ الذات.

وهكذا نجد أن إله الخصب هو النيل، الذي يزيد، ويجعل كل شئ مثمراً، ويفيض ومن خلال الحرارة - يلعب مبدأ الشر دوره - يتناقض ويصبح عقيماً، ثم مرة أخرى يسترد قوته. إن السنة والشمس والنيل يجري تصورها على أنها هذه الدائرة التي تعود إلى ذاتها.

والجوانب الخاصة لمثل هذا المسار تتمثل كوجود مؤقت بمعزل وفي استقلال كتكثر للآلة التي تملي جوانب خاصة أو لحظات من هذه الدائرة. والآن، إذا قيل إن النيل هو العنصر الباطني وأن معنى إله الخصب هو الشمس وأن النيل والآلهة الأخرى هي آلة التقويم فإن مثل هذه العبارة لا تخلو من الحق. إن الواحد هو الجوهر، والآخر ما يمثله خارجياً، العلاقة، الدال، وبه يتجلى هذا العنصر الباطني خارجياً. وفي الوقت نفسه - على أي حال - فإن مسار النيل هو التاريخ الكلي، وقد يقال إن كلاً منهما يقوم في وجه الآخر في علاقة تبادلية، الواحد كعنصر باطني والآخر على أنه شكل العرض أو الاستيعاب. وما هو حقيقي على أنه ذلك العنصر الباطني هو إله الخصب، هو الذات، هو هذه الدائرة التي تعود إلى ذاتها.

وفي هذه الحالة من عرض الحقيقة فإن الرمز هو العامل السائد. إن لدينا عنصراً باطنياً مستقلاً له حالة خارجية من الوجود، وهذان الشيئان متمايزان الواحد عن الآخر. إن العنصر الباطني، الذي هو الذات هو حر هنا، الذي يتأتى مستقلاً، لكي يكون ذلك العنصر الباطني جوهر ما هو خارجي، وهناك إمكانية ألا يكون متناقضاً معه، إمكانية ألا توجد ثنائية، بل يكون الدلالة، الفكرة الذاتية الوجود المستقلة في تقابل مع الحالة الحسية للوجود والذي فيه أخيراً تشكل النقطة المحورية.

وعرض الذاتية في هذا الشكل المحدد على أنه النقطة المحورية مرتبط ارتباطاً وثيقاً بدافع إعطاء الفكرة شكلاً مرئياً. إن الفكرة كفكرة يجب أن تعبر عن ذاتها، والإنسان هو الذي يجب أن يستخلص هذا المعنى من نفسه ويعطيه شكلاً مرئياً. إن المباشر سبق له أن تلاشى إذا ما كان هناك افتراض أن يظهر في ظل ظروف الإدراك الحسي أو في حالة جزئية للمباشرة، والفكرة العامة هي وراء ضرورة إعطائه تكاملاً على هذا النحو. فإذا كانت الفكرة العامة تتكامل بذاتها هكذا إذن فإن هذه المباشرة يجب أن يكون لها طابع التوسط، يجب أن تكون نتاج الإنسان.

ولقد سبق أن كانت لدينا الذات المرئية، المباشرة في حالة طبيعية لا توسط فيها، حيث أن (الجوهر الأعلى للكون) له وجوده، له حالة مباشرته

في الفكر، في انغمار أو انغماس الإنسان في نفسه. على هذا النحو كانت الحالة أيضاً التي يكون (الخير) عليها هو النور، ولهذا في شكل مباشرة توجد في حالة مباشرة.

وعلى أي حال، كانت نقطة الانطلاق هنا هي الفكر العادي أو الفكرة العادية، فإنها يجب أن تُسلِم نفسها إلى شكل حسي محدد، ويجب أن تحمل ذاتها إلى المباشرة. وعلى أي حال إنها مباشرة توسطية، لأنها توسطية طرحها الإنسان. إن العنصر الباطني هو الذي يجب حمله إلى المباشرة: النيل، مجرى العام، هما موجودان مباشران، إنهما رمزان وحسب للعنصر الباطني.

وتاريخهما كشيئين طبيعيين يتجمع وينضغط داخل الفكرة، داخل هذا التوحد، داخل هذا المسار الذي يبدو كذات واحدة، والذات هي نفسها هي باطنياً الحركة المرتدة التي سبق أن تحدثنا عنها. وهذه الدائرة هي الذات، التي هي الفكرة، التي وهي ذات عليها أن تجعل ذاتها مما يجري إدراكه بالحواس.

(ج) العبادة

إن الدافع الذي وضعناه في التو قد يعد تمثيلاً بصفة عامة لعبادة المصريين، هذا الدافع الذي لا نهاية له عليه أن يعمل، عليه أن يصف أو يمثل خارجياً، يظل حتى الآن باطنياً وحسب، والمحتوى في الفكرة، ولهذا السبب لم يصبح جلياً أمام العقل. ولقد عمل المصريون لعدة آلاف من السنين. أولاً وقبل كل شئ جعلوا التربة منظمة، لكن العمل الذي له صلة بالدين هو أكثر الأمور مدعاة للدهشة مما حدث إنجازه سواء على هذه الأرض أو تحتها. فكروا في الأعمال الفنية التي لا تزال موجودة، ولكن في شكل آثار جافة مجدبة وهي - مهما يكن الأمر - بفضل جمالها وما فيها من كدح بما يمثله بناؤها هي مصدر دهشة العالم كله.

ولقد كانت مهمة هذا الشعب، كان عمل هذا الشعب أن ينتج هذه الأعمال، ولم يكن هناك أي توقف في هذا الإنتاج، إننا نرى الروح تعمل دون انقطاع

لجعل فكرتها مرئية أمام ذاتها، أن تحمل إلى مصاف الجلاء، إلى مصاف الوعي ما هي عليه باطنياً. وهذه الصناعة التي لا تهدأ ولا تستقر لشعب برمته قائمة مباشرة على طابع محدد للإله في هذه الديانة.

أولاً وقبل كل شئ علينا أن نتذكر كيف أن اللحظات الروحية في إله الخصب يجري تبجيلها أيضاً، مثل العدالة، الأخلاقيات، مراسم الزواج، الفن وما إلى ذلك. وعلى أي حال فإن إله الخصب بالمعنى الخاص هو سيد عالم الموتى، قاضي الموتى. وهناك عدد لا يُحصى من الصور أو التصاوير موجودة يظهر فيها إله الخصب مرسوماً كقاض، بينما أمامه كاتب يتلو له أعمال النفس المحمولة لتكون في حضرته. وعالم الموتى هذا، عالم أمنتس يشكل ملمحاً رئيسياً في التصورات الدينية للمصريين. ولما كان إله الخصب المانح الحياة معارضاً لطيفون (٢٣)، مبدأ التعديم، ولما كان أيضاً هو شمس الأرض إذن فإن النقيض بين الأحياء والموتى يتخذ أول ظهور له هنا. إن عالم الموتى هو تصور ثابت ثبوت عالم الأحياء. وعالم الموتى يُكشِّف ذاته عندما يتم قهر (الوجود) الطبيعي، فهنا وهنا فقط نجد أن ما لم يعد له وجود طبيعي هو الذي يتبقى.

والأعمال الهائلة للمصريين التي لا تزال باقية لنا تكاد بالكامل أن تكون هي وحسب التي هي من نصيب الموتى. وقصر التيه الشهير له غرف متعددة فوق الأرض وتحتها. وقصور الملوك والكهنة قد تحولت إلى أنقاض بينما مقابرهم تحدَّت الزمن. والمغامرات العميقة الممتدة عدة أميال طولاً موجودة منحوتة في الصخر من أجل المومياوات، وكل الجدران مغطاة بالكتابة الهيروغليفية. لكن الأشياء التي تبعث بأشد الإعجاب هي المعابد - الأهرامات للموتى لا يجري تذكرها على نحو إلا على أنها أماكن للدفن لا للسَّكن. ويقول هيرودوت إن المصريين كانوا أول من علّم أن النفوس خالدة. وقد يكون مثار الدهشة - رغم أن المصريين آمنوا بخلود النفس - فإنهم مع هذا كرّسوا الكثير من العناية للموتى: والمرء قد يعتقد أن الإنسان إذا كان يعتقد بأن النفس خالدة فإنه لا يعود لديه احترام خاص لجسمه.

(٢٣) نذكرِ للمرة الرابعة أنه معارض للإله ست إله الشر (المترجم).

ولكن بالعكس، فالناس الذين لا يؤمنون بخلود النفس هم وحدهم أولئك الذين لا يقدرون الجسم بعد موته إلا تقديراً واهناً ولا يقدمون ما يحفظه. إن التكريم المتبدي للموتى متوقف بالكلية على عظمة قوى الطبيعة التي لا تعود النفس تكبحها، ومع هذا لا يزال الإنسان لا يرغب في أن الطبيعة على هذا النحو أن تكون هي التي تمارس قوتها وضرورتها المادية على الجسم المحنط، والتابوت الرائع للنفس. بل إن رغبة الإنسان هي بالعكس هي أن يمارس هذه القوة عليه وعلى هذا يسعى الناس إلى حمايته ضد الطبيعة كطبيعة، أو يعطوه هم أنفسهم بإرادتهم الحرة - كما هو الحادث - مرة أخرى للأرض، أو يعدمونه بالنار. وفي الحالة المصرية لتكريم الموتى والحفاظ على الجسم لا نخطئ في واقعة أن الإنسان عرف نفسه على أنه مُمَجَّدٌ على قوة الطبيعة، وعلى هذا سعى إلى الحفاظ على جسمه ضد هذه القوة، لكي يمجد الجسم على الطبيعة أيضاً والوسائل التي اتبعها الناس في تناولهم للموتى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالمبدأ الديني، والعادات المختلفة المعتادة عند الدفن لا يجب أن نغمط أهميتها الكبرى للغاية.

إذن لكي نفهم الوضع الفريد (للفن) في هذه المرحلة علينا أن نتذكر أن الذاتية قد بدأت تظهر بالفعل هنا - وذلك أمر واقع - ولكن هذا لم يحدث بالنسبة للذاتية إلا في إطار أساسها، ولا يزال تصورها أو فكرتها تنتقل إلى ما هو متعلق بالجوهرية. وبالتالي فإن الفروق الماهوية لم يجر لها توسط بعد ويتسلل على نحو روحي في كل منها، بل إن الأمر بالعكس فإن الفروق لا تزال مختلطة معاً. وهناك ملامح مهمة عديدة يمكن أن تتميز توضح هذا الاختلاط المتداخل والمركب لما هو حاضر وللأشياء الحية مع (الفكرة العادية) (لما هو إلهي) حتى أنه إما أن (الإلهي) يصبح شيئاً مطروحاً أو من جهة أخرى يصبح شيئاً إنسانياً، وفي الحقيقة هنا حتى الأشكال الحيوانية تصبح لحظات إلهية وروحية. ويقتبس هيرودوت الأسطورة المصرية (٢٤) من أن المصريين قد حكمتهم سلسلة من الملوك

(٢٤) إذا كان هيجل ينقل عن هيروديت حديثه عن الأسطورة المصرية فلماذا اعتبر الآلهة الواردة في الأساطير لها وجودها الخارجي كآلهة وثنية متجسدة؟ (المترجم).

كانوا آلهة. وفي هذا يوجد من قبل خلط للأفكار من أن الإله يُعرفَ على أنه ملك مرة أخرى إن الملك يُعرف على أنه إله. زيادة على ذلك فإننا نرى في عدد لا يمكن حصره من عروض الفن التي تصور تكريس الملوك فإنّ الإله يبدو أنه المُكَرِّس والملك على أنه ابن هذا الإله، ثم نجد الملك نفسه أيضاً معروضاً على أنه آمون إله الهواء والرياح. ويُحكى عن الاسكندر الأكبر أن نبوءة جوبتر آمون قد أعلنت أنه ابن ذلك الإله. وهذا يتفق مع الطابع المصري لأن المصريين قالوا نفس الشئ عن ملوكهم وكان الكهنة يلقون التقدير أحياناً على أنهم كهنة الآلهة وأحياناً أخرى على أنهم الإله نفسه أيضاً. وهناك صروح وآثار ظلت باقية حتى من العصور المتأخرة عندما كان الملك البطليموسي يسمى دائماً وحسب ابن الإله، أو الإله نفسه. والشئ نفسه حدث في حالة الأباطرة الرومان.

ومما يبعث على الدهشة على وجه اليقين أننا إذا نظرنا في خليط التصور من الجوهرية مع تلك الذاتية التي لا تعود مما يعجز التعبير عنها هو أن عبادة الحيوانات هذه كانت تمارس من جانب المصريين بأشد الأشكال صرامة. ففي مناطق عديدة من مصر كانت حيوانات معينة تجري عبادتها مثل القطط والكلاب والقرود وما إلى ذلك، وهذه العبادة كانت المفتعلة لشن الحروب بين المناطق المختلفة. وحياة أمثال تلك الحيوانات تعد مقدسة على نحو مطلق، وقتلتها يوقع أشد العقاب زيادة على ذلك فقد خصصت لهذه الحيوانات أماكن للسكنى واقطاعيات، وأعدت لهم اماكن للراحة: وفي الحقيقة لقد حدث حتى في زمن المجاعة أنه قد سُمح للبشر أن يموتوا على أن يتم اقتحام المخازن المخصصة لأكل الحيوانات. والعجل هو أكثر الحيوانات التي تحظى بالتبجيل، فقد جرى الاعتقاد أنه يمثل نفس إله الخصب. وفي الأكفان في بعض الأهرامات وجُدت عظام العجل وقد جرى حفظها بعناية. وكل شكل من هذه الديانة وكل تصور لها مختلط بعبادة الحيوانات. وهذه العبادة للحيوانات هي بدون شك مرتبطة بما هو معاد ومكروه بأكبر قدر. ولكن سبق أن أظهرنا فيما يتعلق بديانة الهندوس كيف أن الإنسان يمكن أن يصل إلى مرحلة يعبد فيها الحيوان. فإذا لم يُعرف (الإله) على أنه (الروح) بل هو بالأحرى قوة بصفة عامة إذن فإن

هذه القوة هي فاعلية لا شعورية - حياة كلية، وهي يمكن أن تكون كذلك. وهذه القوة اللاشعورية إذن تبدو في شكل خارجي، وهي قبل كل شئ تبدو في شكل حيوان. والحيوان هو نفسه شئ خال من الشعور، إنه يحيا حياة غبية، حياة ساكنة داخل ذاته بالمقارنة مع الهوى أو الإرادة الحرة عند الإنسان، حتى أنه يبدو أن لديه في داخل ذاته هذه القوة اللاشعورية التي تعمل في الكل.

وعلى أي حال فإن ما يتصف بصفة خاصة فريدة ومميزة هي الأشكال التي يظهر فيها الكهنة أو الكتبة كثيراً في رسوم ولوحات فنية وهم يلبسون أقنعة على شكل حيوانات، والأمر نفسه مع عمال تحنيط المومياات. وهذا الشكل المزدوج - وهو قناع يخفي شكلاً آخر من خلفه - يبرز أن الوعي ليس مجرد غوص في الحياة الحيواناتية الغبية بل يعرف نفسه على أنه منفصل عنها، ويدرك فيه دلالة أبعد.

وفي الحالة السياسية لمصر نجد أيضاً نضال الروح التي تبحث عن تخليص نفسها من المباشرية. وهنا كثيراً ما يذكر التاريخ صراعات الملوك مع طبقة الكهنة، ويتحدث هيرودت عن هذه الصراعات حتى منذ الأزمنة السحيقة. والملك خوفو أمر بإغلاق معبد الكهنة، بينما الملوك الآخرون أخضعوا طبقة الكهنة لهم وجردوهم من كل قوة.

وهذه المعارضة لا تعود معارضة (شرقية)، ونحن نرى هنا أن الإرادة الحرة الإنسانية تثور ضد الديانة. وهذا البروز من حالة التبعية مَعلَم حتى أنه يصبح من الجوهري أن نتناوله.

وعلى أي حال، نجد بصفة خاصة في العروض الفنية الساذجة والتصويرية في الأشكال الفنية أن هذا النضال - من جانب - هو نضال (الروح) وبروزها من (الطبيعة) هو المعروض. ويكفي على نحو ضروري أن نفكر في صورة أبي الهول على سبيل المثال. فالأعمال الفنية المصرية هي في الحقيقة رمزية، والدلالة فيها تصل حتى إلى أدق التفاصيل، وحتى عدد الأعمدة والدرجات يُعَدُّ وفق الملاءمة الخارجية

للغايات، وإن كان هذا يعني الأشهر أو عدد الأقدام التي يجب أن يرتفعها (النيل) لكي يفيض على الأرض أو شيئاً من نوع مماثل. إن (روح) الأمة المصرية هي في الواقع لغز. أما في الأعمال الفنية اليونانية فإن كل شئ واضح كل شئ جلي، أما الفن المصري فإنه توجد فيه إشكالية في كل موضع مرسوم، إنه علامة خارجية به نقصد شيئاً لم يتم عنه التعبير بعد على نحو صريح.

وعلى أي حال، حتى لو كانت (الروح) عند هذه النظرة لا تزال في حالة تكوين وتشكيل، وأنها لا تزال في حاجة إلى الجلاء، وحتى لو كانت اللحظات الماهوية للوعي الديني هي مختلطة معاً من جهة، ومن جهة أخرى ففي هذا الخلط أو بسبب هذا الخلط توجد حالة من النزاع المتبادل، ونجد أن الذاتية الحرة هي التي لا تزال هنا تتأتى وهنا بالضبط نجد أن الفن أيضاً - أو الفن الجميل بمعنى أدق - يجب أن يتخذ ظهوره على نحو ضروري وهناك حاجة إليه في الديانة. ومن الحق أن الفن هو محاكاة، ولكن ليس هذا وحده، وهو مع هذا يلتقط نفسه في ذلك، لكنه لن يكون حينئذ فناً جميلاً أو أنه يعبر عن حاجة لها صلة بالديانة. ولا نجد إلا في الفن الجميل وحده أن الأمر يرقى إلى (فحوى) (الإله). إن الفن الحقيقي هو فن ديني، لكن لافن ليس ضرورة حيث يكون (الإله) لا يزال في شكل طبيعي، وعلى سبيل المثال: الشمس أو النهر. كما أنه ليس ضرورياً أيضاً طالما أن الواقع ورؤية (الإله) يتم التعبير عنهما في الشكل الخارجي لإنسان أو حيوان، وليس عندما تكون طريقة التجلي هي النور. ومن الحق أن الفن يبدأ عندما يحدث كما في حالة بوذا أو المستتير يجري استبعاد الشكل الإنساني، ولكنه لا يزال موجوداً في التخيل، ومن ثم فإن بدايته قائمة حيث يوجد تصور تخيلي للشكل الإلهي، وعلى سبيل المثال في صور بوذا، صور المستتير، وعلى أي حال ففي هذه الحالة يُعَدُّ (الإلهي) في الوقت نفسه لا يزال حاضراً في أساتذته، في أتباعه. إن الشكل الإنساني - حيث يكون هو مظهر الذاتية - يكون ضرورياً إذن عندما يتحدد (الإله) على أنه ذات. وتبدأ الحاجة في الوجود عندما يتم قهر لحظة (الطبيعة)، لحظة المباشرة، في تصور التحدد الذاتي نفسه، أو في تصور الحرية - أي عند

النقطة التي وصلنها إليها الآن. وطالما أن حالة (الوجود) المحددة تتحدد من جانب العنصر الباطني ذاته، فإن الشكل الطبيعي لا يعود كافياً، وكذلك محاكاته لا تعود كافية. وكل الشعوب باستثناء اليهود و المسلمين لديهم صور عن آلهتهم، وهذه الصور على أي حال لا تمتّ إلى الفن الجميل بصلة، بل هي مجرد تشخصنات لتصورات أو أفكار، علامات على مجرد الذاتية المتصورة أو المتخيلة، بينما الذاتية لا توجد بعد كتحدد باطني (للماهية) ذاتها. إن التصور التشكيلي أو الفكرة له شكل خارجي في الديانة، ومن هذا فإن ما هو معروف على أنه يمت إلى (الماهية الإلهية) يجب تمييزه على نحو ماهوي. و(الإله) في الديانة الهندوسية قد أصبح إنساناً، وفي الكلية نجد أن (الروح) لا تزال حاضرة: وعلى أي حال سواء جرى النظر إلى اللحظات على أنها تمت إلى (الماهية) أم لا تمت إليها هو ما يشكل كل الفروق.

وهكذا أصبح من الضروري تمثيل (الإله) عن طريق الفن الجميل عندما جرى قهر لحظة الطابع الطبيعي، عندما توجد (الروح) كذاتية حرة، وتجليها، مظهرها في وجود محدد يتحدد عن طريق (الروح) من الداخل، ويصور طابع شئ هي نتاج روحي. وإلى أن يكون (للإله) (نفسه) تحديد طرح الفروق التي من خلالها يظهر (هو) من داخل (وجوده) هو الباطني وليس إلا آنذاك يدخل الفن كشئ ضروري للشكل الذي يُعطى للإله.

وترتبط مع دخول الفن هنا لحظتان تستحقان الانتباه بصفة خاصة: الأولى أن (الإله) يُمثَّل في الفن كشئ قادر على الاستحواذ عليه بالحواس، والثانية أن الإله كعمل فني هو شئ قدمته الأيدي الإنسانية. وحسب مجموعة الفحوى عندنا فإن كلا هاتين اللحظتين تقدمان أحوالاً غير دقيقة بالنسبة (للفكرة العادية) عن (الإله) - أي طالما جرى التفكير في هذه الأحوال على أنها الحالة الوحيدة، وذلك لأننا جميعاً - بالطبع - نعي أن (الإله) قد أصبح مرئياً على نحو خارجي، بالنسبة للحواس وإن كان الأمر إنها لحظة مؤقتة فحسب. والفن - أيضاً - ليس هو النمط الأقصى لعبادتنا. ولكن بالنسبة لمرحلة الذاتية التي لم تصبح بعد روحية، والتي لا تزال هي نفسها

بعد مباشرة، فإن الوجود المرئي بطريقة مباشرة، يكون سديداً وضرورياً هنا. هنا توجد كلية حالة تجلي ماهية (الإله) بالنسبة للوعي الذاتي.

إن الوجود الحسي الذي نلتقط فيه الإله على نحو مرئي يقترن (بفحواه) (هو)، إنه ليس علاقة، بل يعبر في كل نقطة أنه مطروح من الداخل، وأنه يتفق مع الفكر، يتفق مع (الفحوى) الباطنية. لكن القصور وارد في أنه لا يزال في حالة مشاهدة حسية - أي أن الحالة التي تطرح فيها الذات ذاتها هي حالة حسية. وهذا القصور هو نتيجة أنه لا يزال ذاتية في شكلها الأول، (الروح) الحرة الأولية، وإن تحديدها هو التحديد الأول لها، ومن ثم فإن حريتها هي حرية ذلك الذي لا يزال تحديداً طبيعياً مباشراً أولياً، أي لحظة الطبيعة، لحظة الإحساس.

والنقطة الأخرى هي أن العمل الفني هو من نتاج البشر. وهذا أيضاً غير ملائم (لفكرتنا العادية) عن (الإله)، أي الذاتية الروحية الحقة اللامتناهية- ما يوجد لذاته على هذا النحو، ينتج ذاته بفعله هو الخاص، ويطرح ذاته على أنها (الآخر)، أي شكله الخارجي أو صورته الخارجية، وهذه الصورة تطرحها الذاتية ذاتها وتنتجها بشكل حر. ولكن هذا هو افتراضها عن الشكل، والذي عندما نبدأ به هو أن الأنا تساوي الأنا لا يزال منعكساً في ذاته، يجب أيضاً أن يكون له تحدد التباين بشكل جلي على نحو أن هذا التباين هو مجرد تحديد من جانب الذاتية، أو بقول آخر، إنه لا يبدو إلا في هذا والذي لا يزال أولاً شيئاً خارجياً. وهذه الحرية الأولى، تتأتى إلى أن تكون عنصراً إضافياً، أي التجسد الخارجي الذي توجده الذات وقد ارتد ثانية إلى الذاتية. وما هو (أوّل) هو هكذا خلق العالم، وما هو (ثان) هي التصالح أي أن الذاتية تتصالح مع ذاتها في ذاتها مع ما هو (أول) حق. وفي الذاتية المطروحة أمامنا في هذه المرحلة، فإن هذه العودة ليست موجودة بعد، وحالة وجودها له طابع ضمني، إن وجودها كذات يوجد خارجها في شكل وجود لذاته. و(الفكرة العادية) ليست هنا بعد، فإليها ينتمي أن (الآخر) يجب بفعله هو الخاص أن يعكس ذاته إلى هذه الوحدة الأولية. وهذا الجانب الثاني من السيرورة التي تقترن (بالفكرة العادية) الإلهية

ليست مطروحة بعد هنا. فإذا تناولنا التحدد كغاية، كهدف، إذن فإن الفعل الأولي للذاتية الذي يُعد كغاية لا يزال غاية محدودة، إن لها مرجعية إلى هذا الشعب بعينه، هذه الغاية الجزئية المحددة، وإذا كان لها أن تصبح كلية، غاية مطلقة حقاً، فإن العودة ماهوية، وإن الإطاحة بما هو مجرد طبيعي بالنسبة للشكل الخارجي أمر ماهوي بالمثل. وهكذا فإن (الفكرة العادية) تمثل أولاً عندما ينضاف هذا الجانب الثاني من السيرورة إلى الجانب الأول، الجانب الذي يلغي الطابع الطبيعي، يلغي محدودية الغاية، وبفضل هذا تصبح لأول مرة غاية كلية. هنا فإن (الروح) بالنسبة لتجليها ليست إلا نصف طريق (الروح)، إنها لا تزال (روحاً) متناهية أحادية الجانب، بقول آخر إنها (روح) ذاتية، إنها وعي ذاتي حافل بالذاتية، إنها الشكل الخارجي للإله، حالة وجوده على أنه (آخر). والعمل الفني ليس إلا مجرد شئ يتم إنجازه ويُطرح من جانب الروح المتناهية، من جانب الروح الذاتية، ولهذا السبب فإن العمل الفني يجب أن ينفذه الإنسان. وهذا يفسر السبب أنه من الضروري أن تجلي الآلهة عن طريق الفن هو تَجَلٍّ شكلته الأيدي البشرية. وفي ديانة (الروح) المطلقة نجد أن الشكل الخارجي (للإله) لا يتم بالروح الإنسانية. إن (الإله) (نفسه) هو - وفق (الفكرة العادية) الحقة - هو الوعي الذاتي الذي يوجد في ذاته لذاته، إنه (الروح). إنه ينتج (نفسه) من فعل ذاته (هو)، ويبدو على أنه (وجود) (للآخر)، وهو بمقتضى فعله، (الابن)، افتراض شكل محدد على أنه (الابن)، والجزء الآخر من السيرورة حاضر ألا وهو أن (الإله) يحب (الابن)، يطرح (نفسه) على أنه متوحد مع (نفسه)، ومع هذا أيضاً على أنه متميز عنه (هو). والافتراض الخاص بالشكل يتبدى في مظهر (الوجود) المحدد داخل الحب، وهنا - لأول مرة - لدينا (الروح) في ذاتها ولذاتها. إن الوعي الذاتي (للابن) الذي فيما يتعلق (بنفسه) هو في الوقت نفسه معرفته (هو) (للآب)، في (الآب) يكون لدى (الابن) معرفة بنفسه (هو) معرفة لذاته (هو). وفي مرحلتنا الراهنة - بالعكس - نجد أن الوجود المحدد (لله) باعتباره (الله) ليس وجوداً مطروحاً من جانبه (هو) بل من جانب (الآخر). هنا الروح تكون قد توقفت في منتصف الطريق. وهذا القصور في الفن ألا

وهو أن الإله يجري صبغه أو تشكيله من جانب الإنسان نستشعره أيضاً في تلك الديانات حيث أن هذا هو أعلى تَجَلٍّ، وتُبذل المحاولات لعلاج النقص وليس على أي حال بطريقة موضوعية بل بطريقة ذاتية. إن صور الإله يجب تكريسها، على السواء عند الزنوج وعند اليونانيين إنها تحظى بالتكريس، إن (الروح) الإلهية توضع فيها بسيرورة استحضار الأرواح أو الرقية. وينجم هذا من الوعي، الشعور بالنقص، لكن طريقة معالجته هي من النوع الذي لا يوجد في الأشياء ذاتها، بل يتأتى لها من الخارج. وحتى بين الكاثوليك فإن مثل هذا التكريس يتخذ موضعه، في الصور - على سبيل المثال - والآثار وما شابه ذلك.

وهذا يوضح الضرورة القائمة من أن الفن يجب أن يتخذ ظهوره هنا، واللحظات المملاة هي تلك اللحظات التي ينجم منها أن الإله يوجد كعمل فني. وعلى أي حال نجد أن الفن ليس حراً وخالصاً بعد، إنه ليس بعد حتى في سيرورة التحول إلى الفن الجميل. وفي هذه الحالة المنحرفة لا يزال يطرح نفسه على هذا النحو حتى أن الأشكال الخارجية التي تنتمي إلى الطبيعة المباشرة والتي لا تنتجها الروح مثل الشمس، والحيوانات الخ تتصرف تماماً مثل أي شئ آخر للوعي الذاتي. إن الشكل الفني الذي ينبعث من الحيوان، شكل أبي الهول هو على نحو فريد خليط من الشكل الفني والشكل الحيواني. هنا نجد رزانة إنسانية تطل علينا من جسم حيوان، والذاتية لا تزال بعد غير واضحة أو جلية لذاتها. إن الشكل الفني هو لهذا ليس جميلاً خالصاً بعد، بل هو بشكل أو بآخر محاكاة وتشويه. والطابع العام لهذا المجال هو تداخل الذاتية والجوهرية.

إن النشاط الفني لهذا الشعب برمته لم يكن فناً جميلاً خالصاً مطلقاً بعد، بل كان بالأحرى دافعاً في اتجاه الفن الجميل. إن الفن الجميل يحتوي هذا التحدد ألا وهو أن (الروح) يجب أن تكون قد أصبحت في ذاتها حرة - حرة من العاطفة، حرة من الحياة الطبيعية بصفة عامة، حرة من حالة الخضوع أو العبودية عن طريق (الطبيعة) الباطنية والخارجية، إن الفن الجميل يجب أن يستشعر الحاجة إلى أن يعرف نفسه على أنه حر، ومن ثم يوجد على أنه موضوع وعيه.

وطالما أن (الروح) لم تصل بعد إلى مرحلة التفكير في ذاتها على أنها حرة، يجب أن تصور نفسها على أنها حرة، يجب أن تمتلك نفسها أماماً نفسها على أنها (الروح) الحرة في إدراك حسي. وعليها أن تصبح موضوعاً للإدراك الحسي في حالة المباشرية، والتي هي نتاج، وهذا يتضمن أن وجودها المحدد، مباشريتها، يتحدد بتمامه عن طريق (الروح)، وله كلية مثل هذا الطابع على أنه يتضمن أنها هنا هي روح حرة يجري وصفها.

وعلى أي حال فإن هذا هو بالضبط ما نسميه الجميل، وفيه كل الخارجية يكون لها دلالتها على نحو مطلق بشكل مميز ويتحدد بالعنصر الباطني يعرض ذلك الذي هو حر. ونحن لدينا هنا مادة طبيعية تتضمن أن الملامح التي فيها هي أمارات على (الروح) التي هي حرة على نحو ماهوي: إن اللحظة الطبيعية يجب في الواقع قهرها، حتى تفيد في التعبير والكشف عن (الروح).

وبينما نجد أن المحتوى في الصفة المميزة المصرية هو هذه الذاتية، فإن الدافع المطرح هنا نحو الفن الجميل هو دافع يعمل بشكل معماري في معظمه وفي الوقت نفسه يسعى إلى الانتقال إلى جمال الشكل. وعلى أي حال لما كان هذا الدافع ليس إلا مجرد دافع فإن الجمال ذاته على أنه جمال لا يظهر هنا بالفعل بعد.

على هذا النحو نجد مصدر هذا الصراع بين الدلالة ومادة الشكل الخارجي بصفة عامة، إن الأمر ليس إلا محاولة، جهداً، يصبغ (الروح) الباطني عن التجسّد الخارجي. والأهرام هو بللورة مستقلة فيها يسكن رجل ميت، وفي العمل الفني الذي يضغط للأمام نحو الجمال فإن النفس الباطنية تنطبع على خيالية الشكل المستخدم.

وما لدينا هنا هو ببساطة الدافع، لأن الدلالة والعرض الفعلي، الفكرة الذهنية والشكل المحدد الفعلي للوجود هما في الواقع متعارضان في هذا الاختلاف، وهذا الاختلاف يوجد لأن الذاتية - إذا ما شرعنا في القول - هي مجرد كلي، مجرد تجريد، ليست بعد عينية، حافلة بالذاتية.

إن الديانة المصرية - هكذا - توجد بالفعل من أجلنا في الأعمال الفنية المصرية، نظراً لأن ما تقوله لنا مرتبط بما هو تاريخي، والذي حفظه لنا المؤرخون القدماء. وفي الأزمنة الحديثة وخاصة آثار أرض مصر تم استكشافه بعدة طرق واللغة الصامتة للتماثيل وكذلك الهيروغليفية الحافلة بالأسرار تجري دراستهما.

وإذا كان يجب علينا أن نتبين تفوق شعب وضع (روحه) في أعمال اللغة على أثر يترك الأعمال الفنية الصامتة وراءه للأجيال القادمة فإن علينا في الوقت نفسه أن نتذكر أن بين المصريين لا توجد وثائق مكتوبة وذلك بسبب أن (الروح) لم تُجَلِّ ذاتها بعد كما هو الحادث بالفعل، بل كانت تناضل لتوضيح نفسها من العناصر الغريبة، وهذا بطريقة خارجة كما يتبدى في الأعمال الفنية (٢٥) على الأقل - وهذا حق - بعد الدراسة المستفيضة حدث تقدم في فك شفرة الهيروغليفية ولكن من جهة لا يزال يوجد جانب من هذا العمل لم يُنجز بعد، ومن جهة أخرى تظل دائماً حافلة بالأسرار. وإن هناك لفائف عديدة من ورق البردي قد وجدت بجانب المومياوات وقد ساد الاعتقاد في البداية أن هناك كنزاً عظيماً قد اكتشف فيها، وأننا قد توصلنا إلى اكتشافات هامة وعلى أي حال فإن هذه الأوراق ليست سوى عينات من أرشيف وتحتوي في معظمها أعمال الشراء بالنسبة لقطع من الأرض أو هي تشير إلى أشياء اقتناها الشخص الميت (٢٦).

لهذا فإنه من الناحية المبدئية نجد أن الأعمال الفنية العديدة هي التي يجب أن نفك شفرة لغتها ومنها يمكن الحصول على معرفة لهذه الديانة.

---

(٢٥) لا ندري ماذا كان سيقول هيجل بعد اكتشاف حجر شامبليون وفك شفرة اللغة الهيروغليفية كاملة واكتشاف كتابات عدة شملت القصة والشعر والدراما والحكمة والمثَل؟ فهل لوى هيجل عنق الحقائق لكي تتمشى مع الخطاطية الجدلية التي افترضها قبل الشروع في الكتابة؟ (المترجم).

(٢٦) إن ما يقوله هيجل مستدركاً إنما يؤكد ملاحظتنا السابقة حيث نفى وجود إبداع أدبي وفكري (المترجم).

والآن، إذا ما تأملنا في هذه الأعمال الفنية فإننا نجد أن كل شئ فيها عجيب وحافل بالشطح الخيالي، ولكن مع وجود دلالة محددة وهذا لم يكن بين شعوب الهند. وهكذا لدينا مباشرة الخارجية هنا، لدينا الدلالة، لدينا التفكير. ونحن لدينا هذه العناصر مجتمعة في صراع هائل بين ما هو باطني وما هو خارجي، وهناك واقع هائل بالنسبة لجانب ما هو باطني في أن يجعل ذاته حرة، وما هو خارجي يعرض لنا هذا الصراع (للروح).

والشكل لم يرقَ بعد إلى الشكل الذي يكون حراً وجميلاً، لم يصطبغ بعد بالصبغة الروحية فيصل إلى الجلاء والشفافية، إن الحسي، الطبيعي، لم يتحول بعد على نحو كامل إلى ما هو روحي ليكون وحسب تعبيراً عن الروحي، حتى أن هذا التنظيم وملامحه ممكن أن تكون مجرد علامات، تكون مجرد دلالة على ما هو روحي. وبالنسبة للمبدأ المصري فإن هذه الشفافية لما هو طبيعي، للعنصر الخارجي، للتجسيد البراني، مازال ناقصاً، وما يتبقى ليس سوى مهمة أن يصبح جلياً أمام نفسه، وأن يكون الوعي الروحي باعتباره العنصر الباطني إنما يبحث فحسب عن النضال للخروج من الطابع الطبيعي وأن يكون حراً.

والعرض الأكثر أهمية الذي به تكون الطبيعة الماهوية لهذا الصراع واضحة وضوحاً كاملاً هو تمثال الآلهة الموجودة في (سايس) وقد صورت محجبة. لقد اصطبغت بالرمزية في ذلك التمثال، وفي النصّ في معبدها نقرأ "إنني ما كنت، وما أكونه، وما سوف أكونه، إن حجابي قد رُفع وليس هذا من قبلَ أي من الموتى"، لقد أُعلن بوضوح أن (الطبيعة) هي شئ مختلف داخل ذاتها، أي (آخر) في تقابل مع مظهره الخارجي باعتبار أن ذلك يطرح نفسه مباشرة باعتباره لغزاً. إن له عنصراً باطنياً، شيئاً خفياً، ويوجد نصّ آخر أبعد يقول: "لكن ثمرة جسمي هو هليوس إله الشمس اليوناني" (١) وهذا باعتباره حتى الآن ماهية خفية إنما يعبر لهذا عن الجلاء، الشمس، الوضوح أمام النفس، الشمس الروحية في شكل الابن الذي يولد منها. وهذا الجلاء يتحقق في الديانة اليونانية واليهودية، إنه في

(٢٧) غريب خلط المصري باليوناني هنا (المترجم).

الديانة اليونانية في الفن والشكل الإنساني الجميل، وهو في الديانة الفردية في الفكر الموضوعي لقد تم حل اللغز، إن أبا الهول المصري استناداً إلى أسطورة عميقة الدلالة وتدعو إلى الإعجاب الشديد قد ذبحه يوناني، ومن ثم تمَّ حل اللغز. وهذا يعني أن المحتوى هو الإنسان، (الروح) الحرة ذات المعرفة الذاتية (٢٨).

(٢٨) تعليق لابد منه: تقوم فلسفة التاريخ عند هيجل على أن مسار التاريخ ليس مسار أحداث زمنية، ولكنه مسار تطور منطقي عقلاني وعلى أساس أن العقل المكار في التاريخ يحقق أغراضه رغم الهوى. ولتوضيح هذا فإن جمال عبد الناصر غضب عندما رفض الأمريكيون تمويل إنشاء السد العالي فأمم القنال، فرغم أن التأميم تم بناء على هوى، غضب ورد فعل نفسي فإن تأميم القناة حقق شيئاً موضوعياً: التحرر من الاستعمار المستغل للقناة، وأصبح الدخل في أيدي المصريين يشيدون به ما يشاءون. ولكن يلاحظ وجود نغمة شفافة في عرض هيجل التاريخي لتطور الأديان يجعله يبرر (التقدم) الروحي من العبادة الطبيعية إلى العبادة الروحية (مرحلياً). ولو كان هيجل قد اطلع على القرآن لكان قد كفاه هذه المحاولات (التطورية) فالقرآن يوضح أن كل أمة أرسل لها رسول يدعوها إلى الإيمان بالله وأن هناك دينين: (لكم دينكم ولي دين) ففي كل مرحلة لا توجد محاولة (تطورية) للانتقال من الطبيعة إلى الروح، بل في كل مرحلة يوجد إما المؤمنون بالله وإما الوثنيون الذين يعبدون الأوثان والحيوانات. وإذا كان هناك تطور فهو داخل الفرد لمحاولة الوصول إلى الإيمان استناداً لما يدعو إليه الرسل لعبادة الله الواحد الأحد الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد (المترجم).

المصطلحات

عربي - إنجليزي

(أ)

Other	الآخر
Otherness	الأخرية
Eternal,the	الأبدي
Eternity	الأبدية
Zeus	أبو الآلهة
Mithras	الارتباط
Conjurdtion	استحضار الأرواح
Deduction	الاستنباط
Metamorphosis	الاستنساخ
Ideality	الاصطباغ المثالي
Alienation	الاغتراب
Ormazd	الإله الأسمى
Krishna	الإله الأسود
Indra	الإله الأعظم
Adonis	إله الخصب
Osiris	إله الخصب
Helios	إله الشمس
Vishnu	إله الشمس
Mahadeva	الإله العظيم
Rudra	إله العواصف
Trphon	إله العواصف
Shiva	الإله الميمون
Ammon	إله الهواء والرياح
Aphrodite	إلهة الجمال
Persephone	إلهة القمح
Divinity	الألوهية
Godhead	الألوهية
Brahman	الألوهية المحيطة
Affirmative	الإيجاب

(ب)

Vanity	الباطل
Vanity	البطلان
Buddha	بوذا
Dalailama	البوذي الأعظم
Lamism	بوذية التبت

(ت)

Differentiation	التباين
Abstraction	التجريد
Manifestation	التجلي
Determination	التحدد
Imagination	التخيل
Stupefaction	التخيل
Characterization	التشخص
Personification	التشخص
Conception	التصور
Polytheism	تعدد الآلهة
Zend - Avesta	تفسير المعرفة
Metempsychosis	التقمص
Objectifying	التموضع
Metempsychosis	التناسخ
Transmigration	التناسخ
Finitide	التناهي

(ث)

الثالوث	Trinity
الثلاثية المُشَكِّلَة	Trimurti

(ج)

الجمال	Beauty
الجوهر	Substance
الجوهر الأعلى للكون	Brahma
الجوهرية	Substantiality

(ح)

الحارس الروحي	Gerius
الحدس	Intuition
الحَرَم	Sanctuary
الحق	True,the
حكاية راما	Ramayana
حورية الغابات	Dryad
حورية الماء	Nymph

(خ)

الخالد	Shan
الخلود	Immortality
خواء النفس	Nirvana
الخيال	Fancy
الخير	Good
الخيرية	Goodness

(د)

الديمومة	Duration

(ذ)

الذات	Subject
الذاتية	Subjectivity

(ر)

رب الجوهر الأعلى للكون	Parabrahma
الرذيلة	Vice
الرقية	Conjuration
الرمزية	Symbolism
الروح	Spirit
الروح البشرية	Ahriman
الروحية	Spirituality
رئيس الدير	Bonze

(س)

السالبي	Negative
السالبية	Negativity
السر	Mystrery
السُّكْر	Intoxication
السلب	Negation
سلب السلب	Negation of Negation
السيرورة	Process

(ش)

الشر	Evil
الشرك	Polytheism

الشطح الخيالي	Fantasy
الشكل	Form

(ص)

الصداقة	Mithras
الصديق	Mediation
الصوابية	Righteousness
الصيرورة	Becoming

(ط)

الطاو	Tao
الطبقة الثانية	Kshtriyot
الطبقة الرابعة	Sudra
الطبيعة	Nature
الطريق	Tao
طقوس العربدة	Orgies

(ع)

العبادة	Worship
عبادة الحيوانات	Zoolatry
العبادة الصنمية	Idolatory
العربدة	Intoxication
العرضية	Contingency
العظيم	Almighty
العقلانية	Rationality
العنقاء	Phoenix
العيني	Concrete

(غ)

الغربة	Strangement

(ف)

الفارسية	Parsfism
الفحوى	Notion
الفرس	Parsees
فرسان الهيكل	Knights-Templans
الفضيلة	Virtue
الفكر	Thought
الفكرة العادية	Idea
الفهم	Understanding

(ق)

القداسة	Holiness
القصور الذاتي	Inert
القضيب	Lingam

(ك)

كتاب قانون ضد الشيطان	Verdedat
الكفارة	Penance
الكلي	Universal
الكلية	Universality

(ل)

اللاعقلانية	Irrationalism
اللاما الأعظم	Dalailama
اللامية	Lamism
اللامتحدد	Undetenmined

اللامحدود	Aditi
اللغز	Enigma

(م)

المانوية	Manicheism
الماهية	Essence
الماهوية	Essenciality
المبدأ	Principle
المحاكاة	Imitation
المحتوى	Content
المستنير	Buddha
المطلق	Absolute
المعرفة الإلهية	Veda
المفكر	Manu
المقولة	Category
الموجود الأسمى	Paramesvara
الموضوعي	Objective
الموضوعية	Objectivity

(ن)

النسق	System
نشأة الكون	Cosmogony
النفوس البشرية الخالدة	Fravashis
النفي	Negation
نفي النفي	Negation of Negation

(هـ)

الهلامية	Formless
الهوية	Identity

(و)

الوحدة	Unity
وحدة الوجود	Pantheism
الوسيط	Mediation

(V)

Vanity	الباطل - البطلان
Veda	المعرفة الإلهية
Verdedat	كتاب قانون ضد الشيطان
Vice	الرذيلة
Virtue	الفضيلة
Vishnu	إله الشمس

(W)

Worship	العبادة

(Z)

Zend - Avesta	تفسير المعرفة
Zeus	أبو الآلهة
Zoolatry	عبادة الحيوانات

Ormazd	الإله الأسمى
Osiris	إله الخصب
Other	الآخر
Otherness	الآخرية

(P)

Pantheism	وحدة الوجود
Parabrahma	رب الجوهر الأعلى للكون
Paramesvara	الموجود الأسمى
Parsees	الفُرس
Parsfism	الفارسية
Penance	الكفارة
Persephone	آلهة القمح
Persorification	التشخصن
Phoenix	العنقاء
Polytheism	تعدد الآلهة - الشرك
Principle	المبدأ
Process	السيرورة

(R)

Ramayana	حكاية راما
Rationality	العقلانية
Righteousness	الصوابية
Rudra	إله العواصف

(S)

Sanctuary	الحرَم
Shan	الخالد
Shiva	الإله الميمون
Spirit	الروح
Spirituality	الروحية
Strangement	الاغتراب
Stupefaction	التخيل
Subject	الذات
Subjectivity	الذاتية
Substance	الجوهر
Substantiality	الجوهرية
Sudra	الطبقة الرابعة
Symbolism	الرمزية
System	النسق

(T)

Tao	الطريق - الطاو
Thought	الفكر
Transmigration	التناسخ
Trimurti	الثلاثية المُشَكَّلَة
Trinity	الثالوث
True,the	الحق
Typhon	إله العواصف

(U)

Understanding	الفهم
Undetermined	اللامتحدد
Unity	الوحدة
Universal	الكلي
Universality	الكلية

Genius الحارس الروحي

(H)

Helios إله الشمس
Holiness القداسة

(I)

Idea الفكرة العادية
Ideality الاصطباغ المثالي
Identity الهوية
Idolatory العبادة الصنمية
Imagination التخيل
Imitation المحاكاة
Immortality الخلود
Indra الإله الأعظم
Inert القصور الذاتي
Intotication العربدة - السُكر
Intuition الحدس
Irrationality اللاعقلانية

(K)

Knights - Templars فرسان الهيكل
Krishna الإله الأسود
Kshatriyot الطبقة الثانية

(L)

Lamism اللامية - بوذية التبت
Lingam القضيب

(M)

Mahadeva الإله العظيم
Manicheism المانوية
Manifestation التجلي
Manu المفكر
Mediator الوسيط - الصديق
Metamorphosis الاستنساخ
Metempsychosis التقمص - التناسخ
Mithras الارتباط - الصداقة
Mystery السر

(N)

Nature الطبيعة
Negation السلب - النفي
Negation of Negation سلب السلب - نفي النفي
Negative السالبي
Negativity السالبية
Nirvana خواء النفس
Notion الفحوى
Nullity البطلان
Nymph حورية الماء

(O)

Objectifying التموضع
Objective الموضوعي
Objectivity الموضوعية
Orgies طقوس العربدة

(A)

Absolute	المطلق
Abstraction	التجريد
Aditi	اللامحدود
Adonis	إله الخصب
Affirmative	الإيجاب
Ahriman	الروح الشريرة
Alienation	الاغتراب
Almighty	العظيم
Ammon	إله الهواء والرياح
Aphrodite	آلهة الجمال

(B)

Beauty	الجمال
Becoming	الصيرورة
Bonze	رئيس الدير
Brahma	الجوهر الأعلى للكون
Brahman	الألوهية المحيطة
Buddha	بوذا - المستنير

(C)

Category	المقولة
Charaterization	التشخصُن
Conception	التصور
Corcrete	العيني
Conjuration	استحضار الأرواح - الرقية
Content	المحتوى
Contingercy	العرضية
Cosmogony	نشأة الكون

(D)

Dalailama	اللاما الأعظم - البوذي الأعظم
Deductien	الاستنباط
Determination	التحدد
Differentiation	التباين
Divinity	الألوهية
Duration	الديمومة
Dryad	حورية الغابات

(E)

Enigma	اللغز
Essence	الماهية
Essenciality	الماهوية
Estrangement	الغربة
Eternal,the	الأبدي
Eternity	الأبدية
Evil	الشر

(F)

Fancy	الخيال
Fantasy	الشطح الخيالي
Finitude	التناهي
Form	الشكل
Formless	الهلامية
Fravashis	النفوس البشرية الخالدة

(G)

Godhead	الألوهية
Good	الخير
Goodness	الخيرية

المصطلحات

إنجليزي - عربي

فريدريك هيجل

الأعمال الكاملة

محاضرات فلسفة الدين

ترجمة
مجاهد عبد المنعم مجاهد

تصدر في تسع حلقات

- مدخل إلى فلسفة الدين
- فلسفة الدين
- العبادة وديانة الطبيعة
- ديانة الطبيعة وديانة الحرية
- الديانة الروحية
- ديانة الجمال والدين المطلق
- الله والفكرة الخالدة
- أدلة وجود الله
- أدلة أخرى على وجود الله

«وفي الدين نسحب أنفسنا مما هو زماني ومؤقت، وألم القلب يخرس.
إن الدين هو ذلك النطاق للحقيقة الأبدية والراحة الأبدية والسلام الأبدي»

(هيجل : محاضرات فلسفة الدين)

مكتبة دار الكلمة
LOGOS
٤ شارع حجاج عين شمس الشرقية
القاهرة - مصر ت:٤٩١٤٢٧٦
Web site:www.elkalema.com